کتابخانهٔ
جلس شورای
اسلامی
۱۷۲

خطی

خرده‌هائی حاشیه‌ها باقی بر کتاب طهارت شرح ارشاد از اول مبحث الغسل علی المیت

[stamp]

از میر سید محمد است کتبه حسن علی

۱۷۲۱۶
۲۰۸۳۸۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب: مجموعه: کفرشناسی و تعلیقه ...
مؤلف: میرزا محمد صدر
مترجم
شمارهٔ قفسه: ۱۷۲۱۶
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب: ۲۰۸۳۸۱

١٧٢١٦
٢٠٨٣٨١
[illegible]

الفصل الثاني في الغسل

قوله ومس الميت النجس هذا هو المشهور والاقوى وذهب السيد المرتضى ره
الى استحباب غسل المس والاخبار المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط
فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايض لعموم الروايات
وقد صرح به في المنتهى وغيره وفي حكم مس الميت عندهم مس قطعة
فيها عظم سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحي على ما سيجي
تفصيله والمراد مس الميت النجس في الجملة وان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل
ما لو مس عظم المجرد اذا اوضح وظهر في حال حيوته ثم مات فان الظاهر
عدم نجاسته لكونه مما لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما يجي
تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى قوله فخرج الشهيد من الحكم بوجوب
الغسل بمسه مما ذكره جمع من الاصحاب منهم المصنف ره في المعتبر و
العلامة في المنتهى وصاحب المدارك معللا بان ظاهر الروايات ان الغسل بالمس
انما يوجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل
ولا غسل في الشهيد واما استثناء المعصوم فلم ار في كلام غيره التصريح
به ولا يجري فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سيشير اليه

وكذا العظم المجرد على ما صرح المصنف في الذكرى كما سيجي منه

في بيان حكم مس الميت الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل الميت بما اذا
كان قبل تطهيره مشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير
فيه كما يدل عليه الرواية الاتية في النبي صلى الله عليه واله الا ان يحمل
التطهير على التغسيل وفي رواية الحسين بن عبيد قال كتبت الى
الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص
عند موته قال كان رسول الله ص طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين
ذلك وجرت به السنة ومثله مكاتبة القاسم الصيقل ايض وظاهرهما
وجوب غسل المس في المعصوم ايض والمسئلة قليلة الجدوى والله تعالى
يعلم قوله من تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد في سقوط غسل المس
من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه كما
اختاره المصنف ره على ما سيجي واراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا واضطرارا
كفاقد الخليطين او احدهما فيكفي تمام الاغسال به وهنا فافهم قوله
لكن قدمه ليقتل وهذا فيمن وجب عليه الرجم والقود فانه يؤمر بالاغتسال
والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك ولا يعتبر في غسله موجب

قوله فغسل بالسبب

غسل الميت قال في الذكرى والظاهر الحاق كل من وجب عليه القتل بهم للاشتراك
في السبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب آخر فلا يكفي
غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا ويجب الغسل بمسه كغيره سواء سقط
حكم الاول ام لا كما صرح به المص في الذكرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله
بسبب شيء آخر فالظاهر التجديد ايض وخرج ايض بقيد النجس مسه قبل
البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسته قبل البرد كما اختاره المص في الذكرى
مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد وعلى هذا فيكون خروجه بالميت ايض
فقيل بنجاسته قبل البرد ايض واختاره الش مع عدم وجوب الغسل بمسه
ح وعلى هذا فلا يتقيد قيد النجس لاخراجه الا ان يحمل النجس على المترشح
على النجاسة او يق انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجيء حيث قطع
هناك بعدم الغسل قبل البرد مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه
القول بالنجاسة فقد برد قوله وقيل يجب غسل ما مسها وان لم يكن برطوبة
هذا هو القول المقابل للاصح ذهب اليه العلامة ره في اكثر كتبه واعلم
ان نجاسة الملاقي للميتة برطوبة نجاسة عينية يتعدى منه الى الملاقي

برطوبة

برطوبة وهكذا او لا يتعدى الى ما يلاقيه بيبوسة كسائر النجاسات
العينية واما الملاقي لها بيبوسة على القول بنجاسته فلا ريب ايض
انه لا يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه بيبوسته واما اذا لاقى
غيره برطوبة فهل نجاسته عينية يتعدى منه اليه او حكمية لا يتعدى
وجهان قال في المنتهى الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده لم يحكم
بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للميت من الاناسي
فانه اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس نجاسة عينية
يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان
بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه ينجس وعلى القول بنجاسته
لا اشكال انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي الى ما
يلاقيه برطوبة وجهان اختار الش في شرح الارشاد الاول والعلامة
في المنتهى الثاني فانه قال الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه
بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت
الاصل الدال على الطهارة ولا يخفى ان عبارته ترجيحه لكونه حكمية
كذا

هنا اظهر منه في غير الانسان ونكاته لا وجه له وظاهر كلام ابن
ادريس ان ما يلاقي جسد الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما
يجب غسله تعبدا وهو متروك هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو
الملاقي واما النجاسة السارية في كل البدن باعتبار ملاقاة عضو منه
للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست نجاسة
عينية فلو لاقى غير العضو اللامس شيئا بيبوسة او رطوبة فلا ينجس
بذلك هكذا ينبغي تحقيق المقام قوله ومن بحكمه كاطفال المسلمين و
الكفار ايضا اذا كانوا في يد المسلم على ما رآه قوله غير الشهيد واما — وموجب للغسل
المعصوم فيجب غسله قوله كقطعها من مقطوعها قال في الذكرى
ولو قطع بعض الحشفة كوى البالغ الآن يذهب العظم فيغيب بقدرها
قوله وابعاضها حتى البسملة ظاهره انه حمل قراءة العزائم
في المتن على قراءة كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة الى اتحادهما
في الحكم ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا وبعضا فلا حاجة
الى تتميم فلو قال الشارح بدل قوله وابعاضها كلا او بعضا لكان

اولى

اولى بالفهم قوله اذا قصدها اي البسملة وبعضها لا مطلق ابعاضها
ولا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين
احدها وغيرها كالبسملة وابعاضها قوله وهو كلماته وحروفه
آه فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القرآن ولذا لم يكتب في المصاحف
القديمة قوله بجزء من بدنه ولا اختصاص له بخصوص باطن الكف
على ما احتمله في الذكرى لعدم اختصاص المس الذي هو مورد الحكم
به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص بمحل الحيوة فقد علله في
شرح الارشاد بان الحدث من توابع الحيوة ومن ثمة يسقط بالموت
فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل بمس الميت به وان نجس
كما لا يجب به من الميت والتعليل ضعيف لانه اذا صدق المس بذلك — على المس
الجزء فالظاهر دخوله تحت التحريم وعدم حلول الحيوة مما لا اثر له لان
الحدث ليس مما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص
بمجموعه نعم ترتب الحكم عليه متوقف على حيوة محله فبعد موته يسقط حكمه
ومما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس

عن قائمين ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص ولا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا

الحكم فيما ذكره من الفرعين الاخرين فتأمل قوله او اسم الله تعالى مطلقا

فان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء المعصومين

وهذا انما يتم في الاسماء المختصة به تعالى فاما ساير الاوصاف المشتركة

كالكريم والرحيم ونحوهما فالظاهر ان حكمها حكم اسماء المعصومين من اعتبار حكم

القصد فيها ايض والمراد بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء عليهم السلم قوله

في المشهور متعلق بما على التقديرين اشارة الى تردده فيه باعتبار اطلاق ما

ورد من نفي البأس عن الجنب والحائض بان يمسا الدراهم البيض

مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن

ابي عبد الله ع في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله قال لا بأس

ربما فعلت ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض

التي لم يكتب عليها شيء من ذلك او على مس غير موضع الكتابة وكذا الاخير

على الاخير لكنه لا يخلو عن بعد سيما الاخير ولذا نقل في شرح الارشاد تلك

الرواية وقال انها انما تدل على جواز مس الدراهم المكتوب عليها ذلك

خاصة

خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع

الحرج ويمكن ان يكون متعلقا باسماء الانبياء والائمة عليهم السلم مطلقا

لعدم ورود نص فيها لكن الحكم مشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر

قال الشيخان ولا اعرف المستند ولعل الوجه رفع اسمائهم عليهم السلم عن

ملاقاة ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول بالكراهة انسب

ويحتمل تعلقه باسم الله تعالى ايض اذ ليس مستندهم فيه ايض الا التعظيم

لشعائر الله تعالى وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال لا يمس

الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل

من الدليلين سيما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتأمل قوله فان اكل قبل

ذلك خيف عليه البرص لم اقف في الروايات على ما يدل عليه سوى رواية السكوني

عن ابي عبد الله ع وفيها ولا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه و

يتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية فكان عليه

اضافة الشرب ايض في الشرط لشمول قوله ع ولا يذوق للشرب ايض

الا ان يق انه اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايض كان عليه

اضافه غسل اليدين فى الغاية لذكره فى الرواية وترك الاستنشاق
لعدمه الان يق ان ذكره تبعا للمشهور بناء على احتمال ان يكون المراد
بالمضمضة مع الاستنشاق كما هو الشايع بناء على انه كثيرا ما
يكتفى فى ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما فقط واما الحكم بنفى
الوضوء عنها فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى
مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع و فيها قلت ايأكل
الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل اذ
لو بقى الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغى منه ع الاكتفاء به
مع الحكم بكونه افضل من غير تعليم ما يوجب دفع الخوف المذكور
ويؤيده ما رواه فى الفقيه ايض عن ابى جعفر عن ابيه عليهما السلم انه
قال اذا كان الرجل جنبا لم ياكل ولم يشرب حتى يتوضأ ويمكن ان يكون
نظره الى ما ذكره فى الفقيه ان الرجل اذا اراد ان ياكل او يشرب قبل
الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل
اوشرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره ان مضمون

خبر وصل اليه لكن ح ايض يتوجه على كلامه ما ذكرنا كله سوى حديث
ترك الاستنشاق لذكره فى عبارة الفقيه ايض فتامل قوله وروى
انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره فى الفقيه روى ان الاكل على
الجنابة يورث الفقر وروى ايض فى باب ذكر جمل من مناهى رسول الله
صلى الله عليه وآله عن امير المومنين ع قال نهى رسول الله ص عن الاكل على الجنابة
وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس فى الخبرين بيان ما يمنح
الايراث المذكور فكان فى كلام الش ره بظاهره لا يخلو عن شىء
فافهم قوله ويتعدد بتعدد الاكل والشرب ع يحتمل الاكتفاء بالمرة
الواحدة مطلقا او اذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يضر تعدده عرفا
اتصالهما ما لم يبلغ الفصل الى ذلك الحد من الكثرة ويحتمل فى الوضوء
الاكتفاء بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ولعل الاحتمال الاول
اظهر وان كان ما ذكره الش احوط واحوط منه رعاية عدم تخلل الحدث
ايض فى الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو راعى مع ذلك
عدم وقوع تراخ كثير بين الاكل والشرب ومزيل الكراهة بحيث لا يبقى

بينهما ارتباط عادة لكان احوط فافهم قوله وغايته جهة ايقاع
النوم على الوجه الكامل كان مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغاية
من دون قصد غاية اخرى فمقصدح انه يتوضأ لايقاع النوم
على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا
فضله وكماله وفيه اشارة الى رد ما ذكره المصنف في الذكرى وهو
انه لا يلزم من استحباب النوم على الطهارة صحة الطهارة للنوم
اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب وقوعه بعد الطهارة اى طهارة
من الطهارات الواقعة في الشرع مما علم كونها رافعة للحدث او
مبيحة لما هو مشروط برفعه فلينو رفع الحدث او استباحة مشروط
به لا ما هو مناف له وهو النوم ثم قال والتحقيق ان جعل النوم غاية
مجاز اذ الغاية هي الطهارة في ان قبل النوم بحيث يقع النوم
عليها فيكون من باب الكون على الطهارة وهي غاية صحيحة وقطع في
المبسوط بانه ينوي استباحة ما يشترط فيه الطهارة فلا يصح الوضوء
عن نية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها و

انما الخلاف في وقوع ذلك المنوي على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون
الطهارة ولانهم جعلوا العلة في فضيلة تلك الافعال الطهارة فكيف
لا يحصل ولكن التحقيق بامرات هي وجه الرد ان الظاهر من الروايات
الواردة في باب الوضوء للنوم مطلقا كقول الصادق ع من تطهر ثم اوى
الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما في الفقيه وقوله ع من توضأ ثم اوى الى فراشه
كمسجده على ما في ثواب الاعمال او في خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبي انه سئل
ابو عبد الله عن الرجل ينبغي له ان ينام وهو جنب قال يكره ذلك حتى
يتوضأ وموثقة سماعة قال سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم قال ان
احب ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما
يؤذن بوجوب هذا القصد في النية كما استدل بقوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة في وضوء الصلوة
بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما في قولهم
اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ
الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ولا معنى لكون الوضوء للصلوة

وبات وفراشه

الا انه استباحتها وهذا وان كان محل تامل لان كون هذا المعنى مفهوما
من الاية والروايات بحيث لم يرخص الا ان يكون الوضوء لاجل الصلوة
اولغيرها لا يستلزم ان يقصد في الوضوء انه لاجلها اولاجله كما يرى
انه في المثالين المذكورين لا يلزم في امتثالهما ان يقصد حين اخذ
الاهبة والسلاح انه لاجل الامير والعدو ولكن لاريب في انه يفهم منه
جواز فعل الطهارة او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية
اخرى كما في المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتامل قوله اما
لان غاية الحدث ففيه ان كون غاية الحدث لا يوجب ان لا يكون
مبيحا اذ ليس معنى كون غاية النوم ان غاية معنى يجامع النوم حتى يرى
انه ليس رفع الحدث بل شيء آخر اذ رفع الحدث لا يجامع النوم بل معناه
كما اشار اليه المحقق في المعتبر ان غاية وقوع النوم على الوجه الاكمل اي
وقوعه بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا
لما هو مشروط برفعه ولو قيل انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن
لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف

عليه

عليه فضل النوم وكماله وثمه فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفعه قيل
انه وان جاز يكون رافعا للحدث لكن دليل على الحدث ففيه ان هذا انما
يتوجه اذا لم يعتبر في الطهارة رفع الحدث واما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور
فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهارة
للنوم فاذا توضا للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون
رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجري
في الغايات الاخرى ايض غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون
الغاية فيه ايض معنى آخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد
مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها
رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف
صحته وجوازه عليها وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل
ان يرتفع الحدث ليمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا الا فيما لا
يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم وعلى هذا فينبغي
ان يحكم بذلك فيما كان غاية الحدث ايض كالنوم في غير الجنب فالظ

لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز

على طريقتهم ان يق انه لم يشترط قصد الاستباحة في النية فالوضوء
لجميع الغايات التي ذكرها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض
ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غاية الحدث كالوضوء للنوم في غير
الجنب وان اشترط الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد ما يتوقف جوازه
او فضله على النية فالحكم ايض كما في السابق وان اشترط قصد استباحة
ما يتوقف اباحته على الطهارة فيجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة
لا يكون كك سواء كان غاية الحدث ام غيره فتامل قوله والخضاب بالحناء
آه مستند الحكم اخبار لا تنهض حجة الا على الكراهة لضعفها
مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحة بعضها وقد علل شيخنا المفيد ره
كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب
ولما كان هذا بظاهره يقتضي الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق في
المعتبر بان اللون عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب
في محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء
منعا تاما فكرهت لذلك والحق ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه في الاحكام

الشرعية الا ان يجعل ذلك سرا بعد ورود الروايات لكن من الروايات
ما ظاهره ينافي ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابراهيم ع
ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت
قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا
اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه وبلغ فحينئذ فجامع فانه لو كان الوجه ما
ذكره لم يتفاوت الحال بين ان ياخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ وايضا قد
حكم المفيد بعد كراهة ان يجنب بعد الخضاب وما ذكره من الوجه جار
فيه ايض مع ورود الروايات ايض في كل منهما ويمكن ان يق انه بعد ما
اخذ الحناء ماخذه لعله يصير الاجزاء الحقيقية الملتصقة بالبدن التي
لا تزول بالغسل في حكم البشرة يكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم
عدم وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ح ايصال
الماء الى البشرة والحناء بعده ربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم
كراهة ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايض محمول على هذا اي بعد ان يبلغ
الخضاب ماخذه وح فلا ايراد عليه فتامل قوله في جميع اوقات جنابته

يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع في جميع اوقات جنابة واحدة
وان كان متفرقا ولا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا فلا يكره الزايد
مع التفريق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل ولورود اطلاق الاذن
في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال سالته ايقرأ النفساء والحايض والرجل يتغوط
القران فقال يقرؤن ما شاؤا وليس بازائها الا موثقة سماعة قال
سالته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه وبين سبع ايات وفي رواية
زرعة عن سماعة سبعين اية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية يشكل الحكم
بالكراهة فيما زاد مع ظهور تلك الروايات في خلافها وعلى تقدير الحكم
فالاقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها
بقدر الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم
القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد عن سبع او سبعين فا
لعمل بما ذكره الش احوط فتامل قوله والجواز في المساجد آه هذا مما لم اقف
فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب ومنهم المص ره في الدروس و

علله في الذكرى بالتعظيم واثبات الحكم به لا يخلو عن اشكال مع ورود
روايات كثيرة بجواز الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل
قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها
الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع
الجنب والحايض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا
الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين
الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله ع قال للجنب ان يمشي في المساجد
كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص ورواية حمران عن
ابي عبد الله ع قال سالته عن الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد
الحرام ومسجد المدينة وقد وصف في المنتقى هذه الرواية بالصحة وفيه تامل
فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابن حمران ابن اعين بقرينة رواية عبد الرحمن
بن ابي نجران عنه ولم يوثقوه بل لم يذكروا في مدحه الا ان له كتابا فغايته
ان يكون حسنة قوله وفي صدقه بالواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله
في الجواز فيجوز على كراهة على ما ذكره ويحتمل ان يقال اختصاص الجواز بما يكون

له بابان كما ذكره فيدخل في الليث ويخرج ويؤيد الاحتمال الاول رواية جميل
السابقة للجنب ان يمشي في المساجد كلها الظهور المستثنى في العموم وكذا ما ورد
من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصحيحة عبد الله بن سنان قال
سالت اباعبدالله ع عن الجنب والحايض يتناولان من المسجد المتاع يكون
فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه في علل الشرايع في
الصحيح عن زراره ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا له الحايض والجنب
يدخلان المسجد ام لا فقال الحايض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا و
ياخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زراره قلت له فما بالهما
ياخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا
منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور
ايضا مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر قوله ومنه الرقبة هذا مما ذكره المفيد
والجماعة ولا يظهر لهم مستند سوى ما في حسنة زرارة المضمرة في بيان
كيفية الغسل ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى

منكبه

منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزاه فان الصب على المنكب بعد الراس
ظاهر في ادخال الرقبة في الراس ومثله موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
وفيها ثم يصب على راسه ثلث مرات ملا كفيه ثم يضرب بكف من ماء
على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو لم
يكن داخلة في الراس لكانت داخلة في الجانبين فيجب غسل نصفها مع كل
جانب ولا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل فح لا دلالة في الروايتين
على ادخالها في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه فيجوز الصب
على المنكب او على الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله
لهذا ذكر والد البهائي ره في شرح القواعد انا ما وجدنا في الروايات ما
يدل على ضم الرقبة الى الراس سوى حسنة زراره وموثقة سماعة
فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ح ان يغسل الراس تماما
اولا ويتبعه العنق تماما ثم يدخل نصفه في غسل الايمن ونصفه
الاخر في الايسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم
الجانبين بدخل غسل الرقبة معهما ايضا فالظاهر الصحة اذ غاية ما يتفاوت

من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس مع ان الاتم في الرواية الاولى
وكذا حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع قال من اغتسل من جنابة ولم يغسل
راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب
بين الجانبين فلا يستفاد منها اصلا بل ظ كثير منها عدم وجوبه فمستندهم
في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالغسل على
ما وصفناه لا اخذ شر فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع
او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في وجوب الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة
او الاجماع في خلافه فتامل قوله ان كان مرتبا الاولى ان يقرا على صيغة
اسم الفاعل ليوافق قرينه قوله لانهما في عضو واحد قد عرفت
انه لا دليل عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت
في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما
يستفاد من الروايتين السابقتين اللتين يحتمل ان يكونا مستندهم
هي ادخال الرقبة في الراس والرقبة بدون ملاحظة ترتيب بينهما اذ لا
يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم قوله بل بينهما اه

وغسلها قبل الجانبين واما الابتداء بها فلان الاحوط الابتداء بالصب على الراس ولو غسل بعده لم [illegible]

ذ

ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اصلا بل ظ
كثير منها عدم الترتيب فمنها صحيحة احمد بن محمد قال سالته ابا الحسن ع
عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول
ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم
افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما ع قال سالته عن غسل الجنابة فقال تبدا بكفيك فتغسلهما ثم
تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على ساير جسدك مرتين
فما جرى عليه الماء فقد طهره ومنها موثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع
عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل
يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء على راسك
ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة
سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة السابقة
فقد عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة فيه على الترتيب
لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا وادعى عليه الشيخ

فی الخلاف والمرتضی فی الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة وابن ادریس
ایض وقال المحقق فی المعتبر واعلم ان الروایات دلت علی وجوب تقدیم
الراس علی الجسد اما الیمین علی الشمال فغیر صریحة بذلک لکن فقهائنا
الیوم باجمعهم یفتون بتقدیم الیمین علی الشمال ویجعلونه شرطا فی
صحة الغسل وقد افتی بذلک الثلثة واتباعهم انتهی لکن الصدوقان
لم یصرحا بالترتیب بین الجسد ولا بنفیه لکن کان الظ انهما لا یوجبانه
والا لاشعرا به کما صرح فی الفقیه بالترتیب بین الراس والجسد وظ
کلام ابن الجنید وابن ابی عقیل ایض عدم الترتیب فح فلا یبقی ظن با
لاجماع المذکور فلا یبعد القول بعدم وجوب الترتیب بین الجانبین للاصل
واطلاق الایة وظ الروایات المذکورة لکن الاحتیاط فی متابعة الاصحاب
قوله کما وصفناه ای من دون لزوم ترتیب فی نفس الاعضاء
بل یجوز الابتداء فی کل منها بای جزء شاء قوله والعورة تابعة
للجانبین فیغسل نصفها مع الجانب الایمن ونصفها مع الایسر او للکل
الجانبین لها فلا حاجة الی ذکرها علیحدة وقال فی الذکری لا مفصل
محسوس فی الجانبین فالاولی غسل الحد المشترک معهما وکذا العورة لعدم المفصل المحسوس

ولو غسلها مع احدهما فالظ الاجزاء مح

المحسوس وامتناع ایجاب غسلهما مرتین انتهی ویمکن حمل عبارة الش ایضا
علی ما ذکر من الاحتمالین ای تابعة للجانبین فیغسل مع کل منهما او مع ایهما
شاء ثم لا یخفی ما فی کلام الذکری من تفریع اولویة غسل الحد المشترک
معهما علی عدم المفصل المحسوس اذ لا بد من غسل الحد المشترک معهما
البتة سواء کان محسوسا ام لا اذ لا یمکن عادة فی کل جانب الغسل الی
الحد المشترک الا بادخال شیء من الجانب الاخر فیلزم غسل الحد المشترک
معهما وایض العورة عضو محسوس فمن این حکم باولویة غسلها معهما
وایض ان صح التفریع المذکور فکیف یصح ثانیا جعل عدم المفصل المحسوس
جزءا من تعلیل الحکم بجواز غسلها مع احدهما وایض ما ذکره اخرا
من امتناع ایجاب غسلهما مرتین یتوجه علیه انه لا امتناع فیما اشرنا
الیه من وجوب غسل المفصل مرتین بلا محو ولو من باب المقدمة الا ان
یحمل کلامه علی الغسل اصالة ویجعل بناؤه علی القول بالجزء الذی لا
یتجزی ویفرض اجزاء عرض البدن فردا فیتبعض والظ ان مراده بالمفصل
المحسوس مفصل یکون له عرض ومراده ان الحد المشترک لو کان له عرض

ومراده ان الحد المشترك لو كان له عرض وجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم
غسل الحد المشترك واما هاهنا فلما لم يكن كذلك ولم يتعين غسله مع احد
الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة حيث لم يتعين غسلها
مع احدهما وح ينقدح جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير ويتوجه عليه
ايضا في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتشطير فالظ غسل كل شطر
منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبنى غسل الجانبين على العرف وفيه
توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك
في احد الجانبين بان يزاد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير يوع
عرفا انه فرق بين الجانبين ومنه يظهر انه يمكن ادخال العورة
في احد الجانبين فتامل قوله ويستحب الاستبراء فذهب جمع كثير
من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب
اقوى واما التخصيص بالمنزل فلعدم سببه من غير المنزل كما ذكره
المص ره في الذكرى وذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال ولو جوزه
امكن استحباب الاستبراء ايضا بالاحتياط اما وجوب الغسل بالبلل

فلا

فلا لان اليقين لا يرفع بالشك انتهى وربما قيل باطلاق الاستحباب
نظرا الى اطلاق الروايات ولاحتمال خروج المني عن محله ولا باس به
واما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظ ان الاستبراء
الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره و
الا فالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص
في الدروس والشهيد هاهنا فلا تعلق له بالغسل وبما يتفرع عليه من
حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل ام لا بل هو الاستبراء
المستحب بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد
بللا مشتبها بعده كما ذكروه في بحث الوضوء وسيجيء في كلام المص ايض
فتدبر قوله وفي استحبابه بها اي بالاجتهاد للمرءة قول لم
يستبعده الش لعدم علمنا فيه وان قيل بالاستحباب
ايض بل القايل باستحبابه اكثر من القايل باستحباب الاجتهاد
فيها لكن الش قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين
وان تغايرا لكن يؤثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج

[illegible]

خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى وهذا كما انتاهد عند
دفع الغايط اشد منه في البول ايضا وان اجتهد في حفظه بل الحال في الرجل
ايضا كما في المراة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا فيه اشد
تقاربا من مخرجي المراة فتدبر قوله والمضمضة والاستنشاق
كما مر في الوضوء تفسيرها او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في
المقنعة والمص في الذكرى وعلى هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا
للجميع واستدل المص في الذكرى بصحيحة زرارة قال سالت ابا عبد الله
عليه السلم عن غسل الجنابة فقال تبدا فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك
على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم اه بذلك
الى تمام الحديث وبموثقة ابي بصير المتقدمة آنفا ولا يخفى انه
ليس في شيء منهما حديث التثليث الا ان يقال انه التثليث معتبر
في مفهومهما شرعا قوله بعد غسل اليدين ثلثا كان هذا هو
الافضل وان استحب مطلق الغسل اما الاول فلصحيحة الحلبي ورواية
حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات

المتقدمة

المتقدمة آنفا في بيان كيفية الغسل قوله وكلاهما مؤكد للسنة فقد
ورد الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير
والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا آنفا قوله في المشهور ظاهره
وجود قول بالوجوب او عدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما
رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة
وظاهر الشيخ في التهذيب والعلامة في المنتهى والمص في الذكرى الاجماع
على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله
بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يكفي دليلا لعدم قوله بالوجوب
واما مستنده فواضح وهو الاصل واطلاق الاوامر الواردة بالغسل
وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقصة ام اسمعيل
وحسنة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله ع ان عليا ع لم ير باسا
ان يغسل الجنب راسه غدوة ويغسل ساير جسده عند الصلوة قوله
لانها مورد النص لم اقف على نص في نقض المرءة الضفاير بل ورد
النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع

قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنة ايضا
عن رجل عن ابي عبد الله ع مثله وموثقة غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع
عن ابيه عن علي ع مثله فلعله اشار به الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال حدثتني سلمى خادم رسول الله ص قال كان اشعار نساء
رسول الله ص قرون رؤسهن مقدم روسهن وكان يكفيهن من الماء
شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن ان يبالغن في الماء ومثله
حسنة جميل قال سالت ابا عبد الله ع عما تصنع النساء في الشعر والقرون
فقال لم يكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال
يبالغن في الغسل قال في الذكرى بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم
استحباب نقض المرءة الضفاير وكذا في خبر جميل يبالغن في الغسل
وكان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء
الى البشرة التي احاط بها الشعر او الى الشعر ايضا بناء على استحباب
غسل الشعر وعلى التقديرين لا يتم الا بنقض الضفاير فاستحب
نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط فيها فتامل قوله لان الواجب

غل

غسل البشرة آه كانه دليل على اصل المسئلة فابطل ولا توهم وجوبه
ثم اثبت الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص واحال وجه
كون الرجل كذلك على الظهور لظهور ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار
في ايصال الماء الى البشرة او الشعر على ما ذكرنا فالظ عدم اختصاصه
بالمرأة وليس تخصيص الحكم بالمرءة في الخبرين بظاهر في اختصاصه
بها حتى لا يتعين لاعتبار العقل اذ الظ ان التخصيص بها باعتبار
كثرة الشعر في راسها غالبا بخلاف الرجل على ان في الخبر الاخير انما
سال السائل عن النساء واجاب عليه السلم على وفق سؤاله فلا ظهور
له في الاختصاص اصلا ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسئلة
وقوله والا فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسئلة فعلى ما ذكرنا واما
مساواة الرجل للمرأة فلجريان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل
ايض فتامل واما ان الواجب غسل البشرة دون الشعر فهو المشهور
بين الاصحاب بل الظ المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه
ايض مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الراس والجسد والشعر

[illegible]

لايستحق بأسا ولا اجبرك ويؤيده ايض ما تقدم من الروايات في

عدم نقض المرءة شعرها واما صحيحة حجر بن زائده عن ابي

عبد الله ع قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا

يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر

ما هو بقدرها من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه لشيوع

ذلك في المحاورات وحملها في الذكرى على توقف التخليل على غسله

او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وقال في موضع اخر من الذكرى

الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لدلالة فحوى من ترك

شعره من الجنابة عليه واعترض عليه والدي طاب ثراه بانها

لو حملت على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل ولو حملت على المجاز فلا

يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه ره غافل عن المجاز الذي

نقلنا عن طاب ثراه بل حمله على الحقيقة والوجوب لما كان

مخالفا للاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب

واما الاخبار عن الناصر فقد ورد مثله في بعض المندوبات

[illegible] منه

الاخرى كفرق الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب هيهنا ايضا

بلا فرق فتامل قوله وتثليث الغسل قال في الذكرى له جماعة من الاصحاب

لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه وكذا تثليث الاكف ولا ينافيه

ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين انتهى ولا يخفى

ضعف الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار

الماء في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر

ونحوه ولا دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه

الثالث فهو اشارة الى ما ورد في مضمره زرارة المتقدمة ثم صب على

راسه ثلث اكف ولا يخفى ما فيه ايض فان صب ثلث اكف لا يدل على غسله

ثلث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في المنكبين واما الجواب به

عن هذا انما يتجه مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايض ولا دليل

الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط وقد عرفت حالهما والحق ان

التمسك في الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا فالاولى حذف

لفظ الغير في غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب

فيهما الخلاف الثالث اذ ليس للتاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافي الاستحباب
في الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له ولعله اراد بالاستحباب المؤكد
ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتان ليس ككمال الثلث افضل منهما
عندهم فتامل قوله لا زيد يعني ليس المراد ان اقل مراتب حصول الاستحباب
هو الصاع فلا ينافي فضل الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة
عليه اذ الظاهر من الروايات ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها الشارح لكن صرح
جماعة منهم باستحباب الصاع فما زاد قال المحقق في المعتبر والغسل بصاع
فما زاد لا خلاف بين علمائنا في استحبابه وقال العلامة في المنتهى الغسل بصاع
فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع قال المصنف في الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا
استحباب صاع فما زاد والظاهر انه مقيد بعدم اداء به الى السرف المنهي عنه
انتهى ولا يخفى انه بعد ما ذكره من التقييد ايضا محل كلام اذ لا دليل على استحباب
الزايد بل الظاهر من الروايات عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على
ما ادعاه المحقق والعلامة وكلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه في الذكرى
فانه في المبسوط والخلاف ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال وقال في النهاية المستحب
ان

ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض لما زاد في شيء منها فظاهرها موافق
لما ذكره الشارح وتقتضيه ظاهر الاخبار فتامل قوله ولو وجد المجنب بالانزال احترز
به عن المجنب بالانزال احترز به عن المجنب بالايلاج فانه لا يجب عليه اعادة الغسل
بالبلل مطلقا وان جوز الانزال واحتمل حركة المني عن محله وخروجه الان
لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن الذكرى ويشكل باطلاق الروايات
في اعادة الجنب المغتسل برؤية البلل قبل البول الا ان العدول عن الاصل والاستصحاب
بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان مع الانزال
مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعادة
خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتامل قوله والصلوة السابقة
اه ونقل عن بعض الاصحاب القول به بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال
سالت اباعبد الله ع عن الرجل يخرج من احليله بعدما اغتسل شيء قال
يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله
ويمكن حملها على الاستحباب وعلى ما اذا صلى بعد وجدان البلل لكن
الاحتياط في الاعادة قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين

الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما كذا في المبسوط بصيغة
اللازم وفي المعتبر يترتب بصيغة المتعدي وحمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب
الترتيب وبعض على ان الغسل الارتماسي في حكم الترتيبي فلو وجد لمعة مغفلة
في الجانب الايسر كفى غسلها وفي الايمن ياتي بها وبما بعدها وعلى الوجهين فلا
حجة له والظاهر ان هذا قسم اخر من الغسل ويسقط معه الترتيب رأسا
فتدبر قوله وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين اى
الكثيرين ومستند الحكم في المطر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
عليه السلام قال سألته عن الرجل الجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم
في القطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال
ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزاه ذلك ورواية محمد بن ابي حمزة عن رجل
عن ابي عبد الله ع في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال من جسده
ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر الخبر الثاني كفاية السيلان من
جسده مطلقا سواء كان دفعة ام لا وسواء راعى الترتيب ولو بالقصد
ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا

ينا

ينافيه الروايات الواردة بالترتيب لاختصاصها بصورة الصب
ولا الروايات الدفعة لاختصاصها بصورة الارتماس فيجوز في المطر
ان لا يعتبر شيء منهما لكنها قاصرة من حيث السند واما الرواية
الاولى فان كان الضمير في يغسل ويغسله راجعا الى القطر كما قيل انه
الظاهر فظاهره موافق للرواية الاولى اذ الغسل الذي يتصور
من القطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا
الى الرجل فلا يدل على كفاية السيلان مطلقا بل اذا كان يغسله
بالمطر كاغتساله بالماء في اذا راعى الترتيب فلا كلام واما اذا
لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء الجميع بدنه
دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه الرواية لا يخلو
عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية اذا غسله مثل اغتساله با
لماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء الذي
ثبت صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة
فاذا لم يكن في المطر شيء منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه

المساواة المطلقة

والقول بان المتبادر من المساواة فى كل ما يمكن التساوى
فيه واغتساله بالماء شامل للترتيب والارتماس جميعا لعدم
المخصص والمساواة للارتماس لا يمكن الا فى الجريان وشمول البدن
دفعة عرفية فيكفى ذلك حجة عليه ان حمل المساواة على هذا
المعنى انما يتوجه اذا لم يكن فى المساواة من جميع الوجوه اصلا
واما اذا امكن ذلك فى ضمن بعض الافراد فالحكم بكفاية هذه
المساواة مما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع
الوجوه اذا غسل فى المطر مرتبا فالحكم بكفاية ما سوى ذلك
مشكل جدا على ان فى شمول هذه الاحكام للافراد النادرة
الغير المتعارفة تاملا فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه
آخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعة من الاصحاب
كابن ادريس والمرتضى فى الناصريات وتخصيصهم الحكم
بالارتماس واليه ينظر كلام المحقق ره ايضا فى المعتبر ثم ان
العلامة ره فى التذكرة طرد الحكم فى ماء الميزاب وشبهه وكذا

الى

الشيخ فى الاقتصاد بل ظاهر المبسوط ايضا ذلك فانه وان ذكر المجرى
والمطر كما ذكرناه لكن الظاهر انهما على سبيل التمثيل كما فعله
الشهيد ونسب فى الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صب الاناء الشامل
للبدن والظاهر دخوله ايضا فى شبهه فى كلام من ذكرناه والكل مشكل
لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله ع ان كان
يغسله اغتساله بالماء اجزاه ان المماثلة للاغتسال بالماء
فى الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجرى فى المطر وكل
ما جرى مجراه لكن للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على
المطر كما قاله والدى طاب ثراه فتامل قوله بالحدث الاصغر
فى اثنائه واما الاكبر فقيل ان الاعادة فيه اجماعى فان ثبت
والا فوجوب الاعادة فى الجنابة ظ واما فى غيرها فلا
خفاء ايضا فى وجوب غسل كامل واما نقض ما تقدم ففيه
خفاء فيحتمل ان يكتفى باتمامه فى رفع حدث الجنابة وارتفاع
احكامها لكن يكون الحدث الاخر باقيا الى ان ياتى بغسل آخر

لرفعه فافهم قوله وقيل لا تركه مطلقا دعا بوثيق هذا القول بعض ما ورد
في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم تخلل الحدث
من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل او الوضوء ولا يخفى ان هذا
في عدم الاعادة اظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة من
الاغسال الخ وجه الفرق ان عمدة مستندهم في وجوب الاعادة
في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لابد له من رافع ورافعه واما
الغسل بتمامه او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة للاخبار
فلابد من اعادة الغسل وهذا على تقديره تمامه لا يجري في
غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء على
ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ الوضوء فيها يكفي
لرفع الحدث المتخلل واما على القول بعدم افتقارها ايضا الى
الوضوء واجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى رضي الله عنه
فحكمها حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التخريج الذي نقله
بعضهم كالمصنف في البيان تخيل ان الرافع للحدث فيها هو

مجموع

مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة ناقصة في رفع الحدث
المتخلل ايضا لابد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض
الغسل لا يكفي في رفعه فلابد من اعادة الغسل وفيه ما
فيه ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما
اذا وقع الحدث بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزمه
بعضهم فتدبر وتفصيل القول في هذه المسئلة بما لا مزيد
عليه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليه قوله اي الدم الذي

[illegible]

[illegible]

ولنا الحيض

قوله اى الدم الذى تراه المراة

اى الدم المعهود المتعارف الذى تراه المرءة بين

السنين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه

بينهما ويمكن ان يجعل قوله والظاهر كونه

ثلثة

ثلثة ايام ايضا من تتمة التعريف وح يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم

الذى تراه المرءة بين السنين ولا يمكن رؤيته فى غيره فيخرج ما عدا النفاس

ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام وهى المنتسبة بالاب واحتمل فى شرح

الارشاد والمدارك الاكتفا بالام هنا لان لها مدخلا فى ذلك بسبب تقارب

الامزجه ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن فى المبتدأة كما سياتى قوله

والا فالاصل عدم كونها منه بناء على اغلبيته عندهم والظن تابع للاغلب

او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط وكذا عدم

وجوب العدة ويشكل ذلك مع استقرار العادة وكون الدم بصفات الحيض

وبقاء اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن

الحاصل بالتبعية للاغلب ويكفى للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط

العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البخترى بابرهيم بن هاشم عن الصادق

عليه السلم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع ضعفها باصالة

البراءة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة

ما لم يتيقن اليأس وباصالة عدم حصول اليأس كما صرح به المحقق الشيخ

على به القول بالستين فى النبطية ويمكن ان يق ان استقرار العادة وكون الدم

على صفات الحيض وبقاء الاسم عرفا انما يوجب الظن بكونه حيضا وكونها
هاشمية اذ قلنا مع انه اليأس لا يكون الدم كذلك وهو غير معلوم بل معلوم
ان بعد اليأس ما تراه المرأة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا
بسبب يأسها من الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم
وغيرها وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتأمل فيه فالعمومات
الدالة على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكليف فالحكم بالسقوط
فيما لم يتيقن او يظهر جدا باعتبار تلك العمومات لا يخلو عن اشكال مع
عدم ظهور كثرتها في العموم كالحسنة المذكورة لان اذا للاهمال ولذا جعلها
المنطقيون سور الموجبة الجزئية فلا بعد في تنزيلها على ما كان في الحسنين
هذا واصالة البراءة لا عبرة بها بعد ثبوت التكليف بالادلة العامة والحكم
باصالة عدم البينونة لا يخلو عن اشكال اذ لا يبعد ان يقال ان المعتبر
من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه واما
اذا علم ارتفاعه فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي تثبت عنه لا يخلو
عن اشكال وما نحن فيه كذلك اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت بالطلاق
فالحكم باستصحاب عدم البينونة على نحو آخر غير الوجه الذي كان زمن

الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا فرق له واصالة عدم حصول
اليأس مما لا عبرة به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام الشرعية لا في
الامور الخارجية كوجود زيد في بيته اذا رأيناه وقتا ما فيه وكان الحكم باصالة
عدم اليأس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى ان
اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات الدالة على وجوبها
كاصالة براءة الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يقال ان اصالة
عدم سقوط العبادات معارضة باصالة عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك
بها ايضا الا ان يقال ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم
بمرتبة ظهور العمومات الواردة في العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب
عمومات العبادة هذا كله مع ان مستند الحكم في القرشية كما سيجيء لا يخلو عن
ضعف فغايته العمل به مع العلم واما بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك
لو روعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المرأة بان يعتد المرأة ولم يرجع
الزوج فيها وكذا في ساير الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى فتأمل قوله
واعترف المص بعدم وقوفه فيها على نقل اي نص وصل اليه متنا وسندا والا
فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه قال واما النبطية

فقد ذكره المفيد رواية ومن شبهه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ بزيادة
مسندا واشار بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به فانه
قال في المقنعة في بحث العدة وان كان قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض
وآيست منه لم يكن عليها عدة من طلاق وقد روي ان القرشية من النساء
والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين
قوله فالخمسون سنة مطلقا اي من اي طايفة كانت غير الطائفتين المذكورتين
ويحتمل ان يكون المراد التعميم بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله
في شرح الارشاد انه يوجد في بعض القيود الحكم بالياس بالخمسين بالنسبة الى
العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا وقال انه ليس له مرجع
يجوز الاعتماد عليه ولا به فقيه يعول على مثله ليستند اليه واشتماله على نوع من
الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط في بعض
موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين
ايضا ولو اكتفى بذكره في احدهما لكان الاول اولى به كما لا يخفى ثم ان الفرق
بين القرشية وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم صحيحة
ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال اذا بلغت المرءة خمسين

سنة

سنة لم ترحمرة الا ان يكون امراة من قريش وهي مرسلة لكن مراسيل ابن ابي عمير
مقبولة عندهم وفي دلالتها قصور فانها لا تدل الا على ان القرشية
ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة التي تراها حيض وقد عرفت
انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا شرعا فلا ينافي
ما ورد من تحديد الياس بالخمسين مطلقا وايضا ليس فيها تعيين الحد
للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول احد فيها على تقدير الفرق بغير الستين
وايضا في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عم في زيادات نكاح
التهذيب التحديد بالستين مطلقا فما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيها ما
ذكرنا من قصور الدلالة اولا ايضا فانها هكذا قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض
الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي
عبد الله عم قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية
ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم وحملهما المفصلون على
غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق في طلاق الشرايع والشيخ في النهاية
وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مطلقا ولا يخلو اعن قوة لكن القول

قلت ... اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض

المشهور ايض لا يخلو عن وجه واما القول بالستين مطلقا كما اختاره المحقق
فى هذا البحث ومن الشرايع والعلامة فى المنتهى على ما نقله الشم فى شرح الارشاد
فهو بحسب ظا النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بان القايلين به اعتمدوا
على ما يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص
بن البخترى فحكموا بكون الدم الذى وجد بصفات الحيض حيضا مطلقا
وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب
واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما قيل ولو فرض وجوده
فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا يخلوا على وجه وبالجملة المسئلة محل اشكال
والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم بصفات الحيض خصوصا
مع استقرار العادة السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة
ولا تترك العبادة وتقضى الصوم ولا يقربها الزوج وتعتد عدة الطلاق
وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس عليه فعلل وتفعلل فتامل
قوله واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم فى ذلك والنصوص به
متظافرة وكانه لا خلاف بينهم ايض على ما نقل فى شرح الارشاد عن
المنتهى فى ان الليالى معتبرة فى الايام اما لكونها داخلة فى مسماها او

لعلها

تغليبا وقد صرح بدخولها فى بعض الاخبار من العامة والمراد ان مبدا
الثلثة من حين الشروع فى الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل
يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفى وجوده فى كل يوم بليلته فى الجملة
قال المحقق الشيخ على ره فى القواعد لا نعرف الان فى كلام احد من المعتبرين
تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها
على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به وقد يوجد فى بعض
الحواشى الاكتفاء بحصوله فيها فى الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى
وقال فى المدارك ظ الاكثر الاكتفاء فيه برؤية الدم فى كل يوم من الايام
الثلثة وقنا ما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله فى مجموع الايام الثلثة
ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله فى اول الاول واخر الاخر وفى اى جزء
كان من الوسط وهو بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض
الحواشى هو الذى جعله صاحب المدارك ظ الاكثر ولعل مراده بقوله عملا
بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التى تدل على اعتبارها النصوص الدالة
على ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية فى كل منها فى الجملة ولا يظهر منها وجوب
الرؤية فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر لاما ادعاه

المحقق من تبادر الاتصال ولا يبعد الرجوع فيه الى معتاد النساء فى
عادتهن فان كان المتعارف الرؤية فى الثلثة على الاتصال او فى اكثر اوقاتها
او فيها فى الجملة فلا اشكال فى اعتبارها اذا كانت كذلك او قريبة منه واما
اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او فى اكثر الاوقات من دونها
لا على هذا الوجه بل فى كل منها فى الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه
حيضا نظرا الى حسنة حفص ونظايرها وان اشتراط الثلثة التى يستفاد
من الاخبار لا يدل الا على وجوب دوبته فيها فى الجملة ويحتمل الاقتصار فى الحكم
بسقوط العبادات والعدة على موضع اليقين وهو الثلثة التى كانت الرؤية
فيها على وجه المتعارف والاولى رعاية الاحتياط والله تعالى يعلم قوله فلا يكفى
كونها فى جملة عشرة على الاصح هذا مذهب الاكثر ومستندهم ان المتبادر
من قولهم عليهم السلام ادنى الحيض واقله ثلثة انما هو المتوالى وان التكاليف
اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالى
واعترض عليه بمنع تبادر التوالى لزامن نظر صوم ثلثة لا يجب عليه التتالى
وعموم التكاليف تسقط بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة
الحيض وفيه تامل فان عدم اعتبار التتالى فى مثال النذر باعتبار ان المتبادر

من

من الثلثة هو الثلثة مطلقا ولو فى تمام ايام العمر واما اذا لم يكن المراد ذلك كما
فيما نحن فيه لظهور انه لا يكفى الثلثة مطلقا فلا ريب ان المتبادر هو الثلثة المتوالية
اذا لم تعين بوجه آخر كيف يحمل اطلاق الثلاثة على الثلاثة فى ضمن العشرة كما هو المذهب
الاخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان العمومات
السقوط كانها لا تقاوم عمومات التكاليف فتذكر ومقابل الاصح قول الشيخ فى
النهاية انه يكفى اتمام الثلثة فى جملة العشرة فلو رات يوما او يومين ثم رات قبل
انقضاء العشرة ما يتم ثلثة فهو حيض وان لم تر حتى تمضى عشرة فليس بحيض واحتج
عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله ع وفيها ولا يكون اقل من ثلثة ايام
فاذا رات المرءة الدم فى ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة
ايام فهى حايض وان انقطع الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت و
انتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات فى تلك العشرة ايام من يوم
رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذى راته فى اول الامر مع هذا
الذى راته بعد ذلك فى العشرة هو من الحيض وان مربها من يوم رات عشرة
ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذى راته لم يكن من الحيض انما كان من علة
الحديث وهى لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء

[illegible]

المتخلل بين ايام الحيض طهرا وحيض حكم الش في شرح الارشاد بالاول فاشكال
وعلى هذا القول لو رات الاولى والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رات الدم
يوما وانقطع فان كان يحتمل القطع وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب
الغسل والحكم بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والخامس منها
يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رات مرة
ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا راته ثالثة في العشرة ثبت ان الاولين حيض و
تبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب نقطا على الغسل
فلا يجزى عنه الوضوء لو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكل
صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايض فقد صرح المص
في المعتبر والعلامه في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رات ثلثة ثم رات العاشر
كانت الايام الاربعة وما بينها من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد و
يمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام
حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب نقله لا ينافي قول الشيخ بخلافه
كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايض كذلك فلم يجوز مخالفته
لهم في الفرع ايض لكن يبقى ان من اين حكم الش بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما
ذكر

ذكره والرواية المنقولة ايض كذلك فان حكمه عم بان الذى رات في اول الامر مع هذا الذى
راته بعد ذلك في العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض تمام هو ذلك وايام النقاء
ليس بحيض بل يمكن ان يقال ان قوله عم هو من الحيض بزيادة من ربما يكون مشعرا
بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايض منه وعلى هذا فيحمل ما نقل من
الاجماع على خلاف ظاهره وكذا التخصيص لاخبار الواردة بان ادنى الطهر عشرة
ايام كما وقع في هذه المرسلة وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عم لا يكون القرء
في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم
بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد ودليل عليه محل الاوجه له
ثم ان ظاهر الرواية انه كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل النقاء
وغيره على ما ذكره الش ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تعالى يعلم قوله وهو اسود
واحمر يدل على الاول واما في حسنة حفص بن البختري عن ابى عبد الله عم ان دم الحيض
حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلوة والعبيط هو الطرى وعلى الثاني ما في رواية يونس
عن غير واحد عن ابى عبد الله عم اذا رات الدم البحراني فلتدع الصلوة فان
البحراني على ما في الصحاح والقاموس هو الخالص الحمرة وفي النهاية شديد الحمرة

الطهر عشرة ايام ولا حد لاكثره [illegible]

وفى المعتبر الاحمر الشديدة الحمرة والسواد ونقل ذلك عن ابن الاعرابي قوله
قيد بالغالب ليندرج فيه اه الاظهر ان وجه التقييد بالغالب لانه قد يحكم
بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد فى ايام العادة فانه حيض و
ان كان اصفر او كدرا باردا بغير دفع واما انه لاندراج ما امكن كونه حيضا
وتنبيه المص عليه ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف نعلم امكانه بدونها
لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما فى الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر الا ان يقال
انه يعلم الامكان من التقييد بالغالب اذ يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون
الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ هذا حقيقة مفهوم الغالب و
الكلام فى فايدة التقييد به وظاهر ان ما ذكره المص لا يصلح تنبيها على فايدته
وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه عليه فى الواقع لمن عرف الحكم من خارج لا ان
مجرد كلامه تنبيه عليه فتامل قوله ومتى امكن كونه اى الدم حيضا قال فى شرح
القواعد هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر فى كلامهم ويظهر انه مما
اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته فى
الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد بينا انه يدل بظاهر الاخبار الدالة على
تعلق احكام الحيض بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومنه اعتبار

اليمين

اليمين قوله ومحله كالجانب اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد
انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن وتحس
المرءة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر و
الصدوق ره فى الفقيه والشيخ فى المبسوط والنهاية ومن تبعه افتوا فى الجانب
بعكس ذلك ومستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت
لابى عبد الله عم فتاة منا بها قرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى
من دم الحيض ام من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع
رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو
من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة كذا فى الكافى و
فى التهذيب على عكس ذلك وذكر فى الذكرى ان كثيرا من نسخ التهذيب ايضا
موافق للكافى ونقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس فى بعض النسخ الجديدة
وانه قطع بانه تدليس وانت خبير بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس تقتضى
كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ التهذيب الان متفقة على العكس و
العجب منه ره مع ما نقلنا عنه فى الذكرى انه فى البيان افتى على وفق الصدوق
والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض

بالفرجة وكثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ وفضوه لكن لكن جمع اخرا عتبروه
مطلقا وكانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض
وجب اطراده والا فلا لكن الاولى طرح الرواية مطلقا كما فعله المحقق في
المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة
يحتمل كونها في كل من الجانبين وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض
يقذفه الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة
الى الايمن ويحتمل ايضا ان يكون القرحة في جوف الرحم وح فيجب ان لا يتميز عن
الحيض وقول الشهيد ان اعتبرناه كانه اشارة الى ضعف اعتباره ولم يعين
الجانب المعتبر ليتم على القولين **قوله** ونحو ذلك كمضي اقل الطهر من الحيضة
السابقة وكونها حايلا على راي من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة
مع تجاوز العشرة **قوله** وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف
الحكم على الاستقرار حمل الامكان على الاحتمال ولو في اول الامر فقيده بما
ذكره ولو حمل على الامكان في نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة
الى ما ذكره اذ الامكان في ايام الاستظهار وكذا في اول رؤية الدم مجرد احتمال
وبعد التجاوز عن العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكانا

هى

٤

نفس امري ويمكن ان يوجه بانه ليس غرض الش ان كلام المص يحتاج الى تقييد بل
ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد
استقراره الذي ماله الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه فافهم
قوله كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا او عددا
اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا بيومين او يوما او بحد
او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على الخلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي
تترك العبادة طلبا لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع
على العشرة يظهر الاول وان تجاوزها يظهر الثاني و تقضي الصوم على
التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثاني ومنهم من
حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم
حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار
هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا خفاء في التمثيل اصلا وعلى
الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك
مما لا يقدح في صحة التمثيل و هو ظ ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع
التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس

لكن بل بنا الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد تجاوز العشرة

فتامل قوله مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون ايض

مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقرار ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه

قبل الثلاثة نظير المثال الاول واما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه

حيضا ثم ظهر خلافه وح كان الاولى في المثال الاول ايض ان يمثل بايام العادة

مع تجاوز العشرة ليكونا مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو

حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم قوله ولو تجاوز

العشرة لما ذكر ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض

فعلم منه حالها لو لم يتجاوز العشرة انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوزها

فبينه قوله مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة من الاصحاب ان العادة كما

تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو مر بها شهران مع التميز

سواء اتم اختلف الدم في باقي الاشهر رجعت الى عادتها في الشهرين وقال

في الذكرى لو اتفقت ايام التميز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة

للحكم بانها اقرا ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالاسود

والاحمر ويمكن عدم العادة هنا انتهى والظاهر اعتبار الاتفاق في العدد

والو

مالوقت انما هو في جعل عادتها عادة وقتية وعددية والا فبالاتفاق في

العدد فقط يصير عادة عددية في الوقت فقط وقتية فافهم قوله سواء

كان في وقت واحد الظاهر من التساوي اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب

هو ان يكون شروع الثاني في وقت شروع الاول وانقطاعه وهذا انما يحصل

في كل شهر هلالي يحصل مرتين مع الاتفاق فيهما في شهرين متواليين كان رأت

في اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بها

مرتين بل انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثالث كان يكون حيضها الثاني بعد

عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول او بعد شهرين وكذا الحيض الثالث

بالنسبة الى الثاني وعلى هذا فالتعريف لا يصدق الا على العادة الوقتية و

العددية معا ولا يصدق على العددية فقط واما الثاني فيحتمل شاملا للعادة

العددية ايض فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون الحيض الثاني

من اوله الى آخره مساويا للاول اي على اتفاقهما في العدد وللحيض ما فيه من التكلف

فتامل قوله فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز واعاده لطول الفصل

بين اجزاء المتن وليربط كلامه بالمتن قوله الاتفاق على الحيض كالاولى رؤية

الدم سيتفصل القول فيه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الفرق انما هو في ابتداء

رؤية الدم وبينهما فرق آخر وهو ان الاولى مع استمرار الدم تحيض وقت عادتها
والثانية تحيض في وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم وسيشير اليه ان شاء الله فانتظر
قوله فقيل انها فيه كالمضطربة اى الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت
فقط واما الناسية للعدد فقط فانها ايض تحيض برؤية الدم وهو ظ كـ
قوله والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم نقل
بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط العدد فقط حملا لا تاثير له
في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول به في الجميع كما ذهب اليه الشيخ
العمومات الدالة على ترك العبادة برؤية الدم اما مطلقا او اذا كان بصفة
الحيض ولعل مراده ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجيء فتامل
قوله لا ترجع اليه عند التجاوز لاختلاف العدد فيهما فلا يصدق العادة
على شيء منهما العدم عوده وفي مقطوعة سماعة فاذا اتفق شهران عدة
ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر ع وقد سئل عن المستحاضة كيف
يغشاها زوجها قال تنظر الايام التي تحيض فيها وحيضتها مستقيمة
فلا يقربها في عدة تلك الايام وفي الرواية الطويلة ليونس عن غير واحد
عن ابي عبد الله ع فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت عليه

حيضان

حيضان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا ولا خفا
ان مع الاختلاف فلا استواء ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر
الاول واحتمل في الذكرى بل رجح اعتبار اقل العددين لتكرره ولعموم
خبر الاقراء اى ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك ومثله
رواية زرارة عن احدهما ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها
وكذا ما في صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا ع تنتظر عدة ما
كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع تنتظر عدتها
التي كانت تجلس وما في حسنة محمد بن مسلم بل صحيحته لا تصلي حتى تنقضي
ايامها وحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع المستحاضة تنظر ايامها
وحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي
ايامها والله تعالى يعلم قوله ان لم يجز ذلك اى التحيض برؤية الدم
للمضطربة بل وجب عليها وعلى المبتداة التعبد ثلثة ايام ليتيقن كونه
حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد والمحقق في المعتبر واما
اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتداة ايض كما ذهب اليه الشيخ فليس ذلك
امرا افاده لها ضبط الوقت اذ مطلق المضطربة وكذا المبتداة على هذا

القول كله فافهم قوله نوعين او انواعا وكان بعض النوعين او الانواع اقوى
من بعض كما قيده به في شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعي مع التساوي
بين النوعين في القوة والضعف فلا تميز معه وايضا يجوز ان يكون احد
النوعين اقوى من جهة والاخر من جهة اخرى كالاسود الرقيق والاحمر الثخين على الظهور وتعوده
فلا تميز ح ايضا كما سيشير اليه وكانه لم يشترط ذلك هنا احالة على انه
يستفاد من باقي كلامه في تفصيل الحكم او اراد بالنوعين باعتبار القوة و
الضعف لا مطلقا لكن هذا لا يدفع الخدشة عن التعريف اذ التقييد
فيه مع اطلاق اللفظ بسوى اشعار اليه لا يخرجه عن القصور فتدبر
قوله بان تجعل القوي حيضا اي القوي بالنسبة الى تمام ما رات من النوعين
او الانواع ففي الانواع اذا وجد القوي والاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما في
المعتبر والذكرى قوله بشرط عدم تجاوز حديه اي حدي الحيض قلة وكثرة
فلا يقصر عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف
في تمام الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف اصلا او يكفي وجود القوي في
كل من الثلثة ولو لحظة يبتني على ما سلف من تفسير التوالي كما صرح به في شرح
الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد حديه يسقط التمييز راسا لعدم امكان

لكن

كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان يجعله حيضا
ويضم اليه متقدما او متاخرا اما بجعله على احدى الروايات على تقدير الرجوع
اليها وكذا على تقدير الزيادة يمكننا ان يجعل الحيض على وفق احدى الروايات
من جملة القوي ولعله لو روعي في ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار
الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على
ما ذكره لكن الظاهر ان يجعل الاقوى مع الوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل
بينهما الضعيف فالكل حيض اذا لم يزد المجموع عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز
ولم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تمييز وان كان الوسط بقدر اقل
الحيض فيحتمل ان يعتبر الحيض ح هو الوسط لوجود شرائط التمييز في الجملة
وان يسقط اعتبار التمييز لان ما هو اقوى اقل من الحيض وما كان بقدره
ليس بشرط التمييز لان المعتبر فيه في الانواع كونه اقوى مع تجاوز الاقوى عن
الاكثر او الاقل الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التمييز مطلقا لكن ح لو جعل
الحيض على احدى الروايات من جملته كان احوط كما ذكرنا ولو كان الاقوى
ح مما لم يتجاوز حديه احتمل اعتباره كما في الثاني ولم اقف في كلامهم على
التعرض لهذه الفروع فتامل قوله وعدم قصور الضعيف الخ فقد جزم بهذا

الاشتراط العلامة ره في النهاية وهو ظ المعتبر واحتمل المص في الذكرى عدم
اشتراطه لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم خمسة
اصفر ثم عاد الاسود ثلثة نصا على انه على الاشتراط لا تميز وعلى الاحتمال
حيضها خمسة وظ المبسوط ان الحيض العايد لان الصفرة لما خرجت عن
الحيض خرج ما قبلها وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع في
امراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او اربعة ثم الدم كذلك ثم
الطهر كذلك ثم الدم كذلك انه ع اجاب بترك الصلوة مع الدم وفعلها مع الطهر
ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ومثله في
رواية يونس بن يعقوب ايضا عن ابي بصير عنه ع وحملها الشيخ في الاستبصار
على من اختلطت عادتها وتغيرت عن اوقاتها ولم يتميز لها دم الحيض
عن غيره ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر
ان تصلي الى ان يستقر على عادة او يمضي شهر او على مستحاضة استمر بها
واشتبهت عادتها ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض
وتصلي كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله
المستحاضة ويكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة

بحكم

بحكم الطهر وهذا صريح في عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر في هذا
الشهر وكذا الشيخ على الاحتمال الاول وفي المبسوط افتى بمضمون الخبرين في
المبتدئة التي لا تميز لها ولكن لا يقيد بالشهر فحكم بانها تترك الصوم
والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلي اذا رات الطهر الى ان تستقر لها
عادة قال وانما قلنا ذلك لما روي عنهم عليهم السلم من قولهم كلما رات الطهر
صلت وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان يستقر لها عادة فان كانت
لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سواء رات دما اسود او احمر او نقاء
وما بعد ذلك يكون طهرا وان نسيت العادة وكان لها تميز تركت الصلوة
كلما رات دم الحيض واغتسلت كلما رات دم الطهر وتراعي بين الحيضتين
للطهر عشرة ايام ووجهه المحقق ره في المعتبر بانه لحصول الاشتباه
وعدم تيقن الحيض او الطهر فتعمل فيه بالاحتياط ولا يكون هناك حيض
بيقين لان اقل الطهر عشرة وحمله في المختلف كلام الشيخ على من رات اوله
اسود اول الشهر ثم خمسة طهرا نقاء وبقية الشهر او تمام العشر بصفة دم
الاستحاضة فانها تتحيض بما هو بصفة دم الحيض وكذا لا يحمل ذلك على ظاهره
ولا يخفى ما فيه من البعد فالاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتامل منه

وتعتبر القوة بثلثة ظاهره حصر اسباب القوة فى الثلثة ولا وجه له فان
من علامات الحيض الحرارة كما ذكره المص وغيره ووردت به الاخبار الكثيرة
فلم لا يعتبر بها القوة وكذا الدفع على ما سبق فى المتن وورد فى رواية حفص
بن البختري بل هى اقوى من الرايحة اذا لم نعد الرايحة الكريهة من علامات
الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا وان ستشهد به الاعتبار وورد فى بعض
الاخبار العامة فتامل قوله فالتحير آه كان بنائه على الاعتبار و يؤيده ايضا والقوام ص
اعتبار صحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن الماضى ع فى النفساء تدع الصلوة
ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة
اغتسلت وصلت وفى المعتبر وقد روى عن ابى عبد الله ع انه قال دم
الحيض حار عبيط غليظ اسود ولم اقف عليها فى كتب الاخبار وقد سبق
حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظ الغليظ قوله و
ذو الثلث قوى فى ذى الاثنين هذا اذا كان الاثنان الموجودان فيهما فى
مرتبة واحدة من القوة والضعف واما مع الاختلاف فيجوز ان يكون الاثنان
فى ذى الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافة الثالثة الاخر بل عاترجح
بها على الثلثة وكذا القول فى ذى الاثنين و ذى الواحد مع اشتراك الواحد

بعينه

بعينه فيهما واما بدونه ففى فيه كلام آخر ايضا سنشير اليه قوله ولو استوى
العددان وان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان فى
كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا وما يكون فى كل
منهما واحد متفقا او مختلفا وفيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما
يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض فى مرتبة واحدة واما اذا كان
بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به والتصريح
باعتبار التميز به فى رواية السنن التى وردت فى باب التميز دون الاخرين
فيمكن الحكم بالتميز والحكم بحيض ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما
ذا الاثنين او ذا الواحد ومنه يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الاخر فى
ترجيح ذى الاثنين على ذى الواحد مطلقا وهو ان ترجيح ذى الاثنين
الذى يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذى الواحد الذى هو اقوى
دلالة كالسواد غير ظ فتامل قوله ثابت فى المبتداءة واما المعتادة فالمشهور
ان العادة اقوى ولا اعتبار للتميز مع معارضة العادة كان ترى فى ايام العادة
الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بل تخلل عشرة ما اسود وتجاوز
المجموع عن العشرة فانما نعتبر ح بالعادة دون التميز للاخبار الكثيرة

الدالة على اعتبار العادة مطلقا من غير تقييد بانتفاء التميز ولخصوص
رواية السكونى وحسنة محمد بن مسلم بل صحيحه قال سالت ابا عبد الله ع عن المرأة
ترى الصفرة والكدرة فى ايامها قال لا تصلى حتى تنقضى ايامها فان رات
الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت وذهب الشيخ فى النهاية الى تقديم التميز
والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وبه قال فى الخلاف والمبسوط ايضا
ويمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البخترى المتقدمة فاذا كان
للدم حرارة ~~سيجىء فى بحث النفاس ايضا رواية يمكن ان يستدل بها الشيخ~~
~~على احتمال كما سنشير اليك هناك فانتظر~~ ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغير
ذلك من الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور و
العجب انه احتج عليه فى الخلاف باجماع الفرقة واعجب منه انه قال مع ذلك فيه
وفى المبسوط ايضا انه ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن
بينهما معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثالين اذا لم يتجاوز
المجموع عن العشرة فالجميع حيض على ما ذكره فى المعتبر وغيره لكن الظاهر انه
لا دخل للتميز فى هذا بل مع عدم تجاوز العشرة الحكم كذلك وان لم يكن ما بعد
العادة او ما قبلها بصفة الحيض بل كان بصفة دم الاستحاضة كما ظهر مما

ذكره

ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به وهذا كله فى العادة المستفادة
من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم بتقديم التميز
عليه لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه فمذهبه
تقديم العادة مطلقا فتامل **قوله** بكسر الدال على انه اسم فاعل اى التى ابتدات
الحيض وبفتحها على انه اسم مفعول اى التى ابتدائها الحيض **قوله** اما لابتدائه
وذلك فى المرة الاولى والثانية او بعد الابتداء ومع اختلاف الدم فى المرتين و
المرات السابقة لعدم استقرار العادة مع الاختلاف ويفهم من اعتبار الاختلاف
عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة فى الجملة مع انه
حكم فى المضطربة اى الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز ولا يظهر وجه
فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما انما يرجع الى التميز فى الطرف الاخر فيما ذكرته
ايضا وهذا يجرى مع استقرار احدهما ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة
النسيان لكن رجوع كل منهما فى الطرف الاخر الى التميز لا يصح على اطلاقه بناء
على ما هو المشهور من ترجيح العادة لان ذاكرة العدد الناسية للوقت انما
يرجع فى الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم
موافقتهما كان يكون العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما استفيد من التميز

عددا او وقتا اذ مع الاختلاف فيهما

ثلثة مثلا فلا وكذا اذا كرة الوقت الناسية للعدد انما ترجع فى العدد الى التميز
لو وافق تميزها ما ذكرته من الوقت واما مع اختلافهما كان اتفق تميزها
فى وقت اخر فلا ومثلها القول فيما ذكرنا من المستقرة عددا او وقتا بل لا يصح
الحكم بالرجوع الى التميز على الاطلاق فى الناسية لهما ايض فانها اذا نسيت
كلا منهما لكن علمت ان عددها كان ازيد مما تراه من الدم القوى فلا يصح
رجوعها الى التميز وهل يجرى مثل هذا فيمن لم يستقر لها شئ من الوقت
والعدد بان تكرر لها مع عدم استقرار العدد فى كل مرة ما زاد على ما تراه من
الدم القوى يحتمله بنا على استقرار ما زاد وان لم يعين قدره فلا يطرح قصا رها
على ما تراه من الدم القوى ويحتمل عدمه بنا على عدم اعتبار مثل هذه العادة
وهو اظهر فتدبر قوله وربما اطلقت على ذلك اه قد عرف المحقق ره فى المعتبر
المبتداءة بانها التى رات الدم اول مرة والمضطربة بانها التى لم يستقر لها
عادة وزاد فى موضع آخر عددا ولا وقتا وحكم فى كل منهما بالرجوع الى التميز
ولا ريب فى انه جعل القسم الثانى من المبتداءة على تفسير الش مضطربة و
واما انه هل خص المضطربة وجعل المضطربة بتفسير الش فيما للمبتداءة
والمضطربة كما نقله صاحب المدارك وان كان حكمهما فى الرجوع الى التميز

اوانه

اوانه جعل المضطربة شاملا لهما بنا على انه اراد بعدم استقرارها فى علمها
سواء لم يستقر فى الواقع ايض ام استقر فى الواقع لكن لم يكن ذاكرة له فلا يعلم
من كلامه وعلى التقديرين لما كان حكم الناسية باقسامها مما ادخالها فى
تعريفها وانما الغرض هو تحقيق القسم الثانى من المبتداءة وانه ادخل فى هذا
التعريف فى المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفايدة فلذا قال الش وربما
اطلقت باضافة ربما ومن دون ذكر فاعله اى المضطربة اى ربما اطلقت المضطربة
على ذلك اى على ما ذكرنا وعلى من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فيكون المضطربة
على هذا التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثانى من المبتداءة ويمكن حمل
الكلام على انه ربما اطلقت على المعنى الذى ذكرنا وعلى معنى آخر غيره وهو من
تكرر لها الدم اه وح ينطبق المعنى الاخر على ظ ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى
ما فيه من التكلف والركاكة ثم لا يخفى ايض ان ما اعتبره الش من تكرر الدم ليس فى
كلام المحقق وكانه ره لما راى صدق تعريف المضطربة على ما ذكره على المبتداءة ح
ايض فاضاف اعتبار التكرار اما استنباطا من تعريفه او من قبل نفسه ليصح التعريف
ويسلم عما اوردنا من النقض فتامل وانما ارتكبنا ما ارتكبنا مع احتمال ان يكون
هذا الاطلاق من غيره ويكون على وفق ما نقله اذ لم نقف على اطلاق آخر فى

كلامهم غير ما نقلنا من المحقق ومن وافقه وايضا كلامه ره في شرح الارشاد يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع تعجبهم عدم تعرضه لما ذكر المحقق واشتغاله بما ذكره بعض من غير المعروفين فتامل قوله وتظهر فايدة الاختلاف آه لما كان هذا الاختلاف بحسب اللفظ مما لا طايل تحته اذ الرجوع الى التميز ثابت في كل من المبتداة والمضطربة فبادخال هذا القسم في المبتداة او المضطربة لا يتفاوت الحكم ذكر ان فايدة الاختلاف تظهر في حكم آخر وهو انهم حكموا برجوع المبتداة مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سياتي ثم بعد ذلك الى الروايات وحكموا في المضطربة مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات بدون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا فيظهر فايدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتداة بما يشمل القسم الثاني علم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثاني يعلم ان مذهبه فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا سيندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في فايدته ونقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتداة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم باختلافه وذلك لان نظر الشارح ليس الا ما ذكره من ورود النص برجوع المبتداة الى الاهل

حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من ان باختلاف التفسيرين يظهر مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها وعدم رجوعه واما مستند كل فريق والباعث له على الحكم بالرجوع او عدمه فسيظهر انشاء الله تعالى فانتظر قوله تاخذ المبتداة عادة اهلها هذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نساءها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيان فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق ره في المعتبر وهي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى لان الاقتراح في الرجوع الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وقال المص في الذكرى انه يمكن حملها على انها تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها فمن وجدها اقرب اليها جعلت السن

عادة ولا يخفى ضعفه قوله من الطرفين او احدهما ولا اختصاص للعصبة هنا لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الارشاد اخذا من الذكرى ويؤيده ايض ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايض في شرح الارشاد انه لا فرق بين الحية من الاهل والميتة المعلومة عادتها ولا بين المتساوية في السن للمبتداة والمخالفة وفيه ايض انه تتخير في وضع الايام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها في اول الشهر اولى وهذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا في الوقت ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان بعد اتفاقهن في الوقت لبعد ذلك في العدد ايض مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن آخر الرواية الاولى مما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايض مع الاتفاق ووحدته لا ريب انه احوط فتامل قوله فاقرانها قال في المعتبر الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره ذكره في الجمل والمبسوط ونحن نطالبه بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذا غلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن نغلب في الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينهما وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل فيقوى

الظن مع اتفاقهن بما وانها لهن ولا كذا الاقران ولا مناسبة مقتضية لانا لا نرى للنسبة تعطي شبها ولا نرى للمقارنة لها اثرا فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن ولا اتفاق حينئذ مما يندر وقوعه وايضا بناء الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخلو عن اشكال وذكر المص في الذكرى ان لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابسها في السن والبلد صدق عليهن النساء وفيه مع بعده انه يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر اتفاق جميعهما عند وجودهما على مقتضى الرواية الاولى او الاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء بادنى الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما من الملابسات غاية الامر انه يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه ولا اجماع على اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه ره لم يعتبره وتخصيص المص بمجرد ما ذكره من ان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة لا يخلو عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على

والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرانها ويمكن ايضا ان يقرا اقرانها بالنون
لا بالهمزة كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة جدا من التهذيب ويكون المعنى
تنظر الى طايفة من نسائها فيقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن
الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي
اقرب اليها على الاول او لم يكن بينها الاقران او اختلف الاقران ايض على الثاني
لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية ابي بصير
عن ابي عبد الله ع في النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت
جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى
وح بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها مخالفة البعض الاخر
واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن
بها الجمع بين الروايتين ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها
هذا واعتمد المحقق ره في الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة وبا
لامارة كما يرجع الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحديهن اذ من
النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل وعلى اتفاق الاعيان من فضلائنا
على الفتوى بذلك وجعل الروايتين مؤيدة ومع ذلك اظهر ترددا فيه

ثم

ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتدأة على الاصطلاح الثاني والرواية
الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص بالمبتدأة اصلا وهو ايضا خلاف
الفتوى لكن لا اثر فيه هين لامكان التخصيص ولا اعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر
ايض الظاهر انه يجري في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير
المستقر منه اذ الظن في الناسية ايض ان يكون عادتها المنسية موافقة لعادة اهلها
لندور ان تشذ واحدة منهن وعلى هذا فمن حكم بذلك في المبتدأة بالمعنى
الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح
في جريانها في مطلق المستحاضة اذ لعل خروج غيرها عن الاجماع ولم يظهر
لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية ومنه يظهر ان الامر بالنقض على من
خص الحكم بالمبتدأة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذا الوجهين اشكل ولا يقدح
فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح من حكمه برجوع المضطربة ايض في نسائها
مقدما على التميز لندوره وكونه معلوم النسب فلا ينافي ظهور الاجماع عندهم
على خلافه هذا وفي شرح الارشاد يحتمل التفسير الاول بان الحكم في رجوع المبتدأة
الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة دون المضطربة الناسية وهي
ان الاولى لم تسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية التي قد سبق لها

الاعتبار ورعاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكانه ره اعتبر ذلك وحمل النص
عليه فتامل ثم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارب في السن وغيره
بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو اشترط
كون الاهل ايض من الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران و
لو حمل الاقران على الاقران من غير الاهل وان امكن ذلك لكن الحكم بالظن
بلحوقها بالاقران من غير اهلها مع ما ترى من مخالفة اقرانها من اهلها
لهن كما ترى وايض كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة او اثنين من
اقران غير الاهل ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقران الاهل وهو ظاهر
على هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بانه
كاحدى الاقران وذلك لانه لا بعد فيه لان لاختلاف السن اثرا بينا في ذلك
فلا بعد في الحاقها بالاقران دون الاقارب مع عدم تقارب سنها وسنهن
لكن يتجه ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الاقران على هذا لو كان
بناؤه على الاعتبار لا يخلو عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع
الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مطلقا ولا ينظر معه الى الاعتبار
فاعتبر قوله وهن من قاربها في السن الظاهر ان المراد الرجوع لا الى من الرجوع الى من قاربها في السن وثبت الرجوع

اخبر لان عادتها كذا حين كونها في ضمن المبتدأة المفروضة وان كانت
في ذلك الوقت على سنا بكثير على ما قيل لاختلاف العادات باختلاف الازمنة
وايض لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل ايضا مع وجودهن وح
مع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران اما مطلقا او من غير الاهل
على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل قوله واعتبر المص في كتبه الثلاثة
قال في الدروس وان فقد التميز جعلت عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها
من بلدها حيضا وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا
يخفى ان ظاهر هذه العبارة ليس لاعتبار البلد في الاقران كما نقله الشيخ في المبسوط نعم
كلامه في الذكرى صريح في ان الظاهر اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشارح جعل ما في
الذكرى قرينة على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل التقييد بالبلد
في الاقران دون الاهل على ما في المبسوط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران فقيده
بمن في البلد ولا يخفى تعذر ذلك في كثير من البلاد ايض وايضا اذا تيسر استعلام حال
ليست من اهل البلد لحضورها في البلد بنحو اخر فلم يعتبر وفاقها وخلافها
ويمكن جعل اقرانها من بلدها شاملة لكل من حضر البلد وان لم تكن من اهل البلد
وكيف ما كان فلو اجيز الاقتداء باتفاق من تيسر لها استعلام حالها من الاقران

بالكلفة لا يمكن ان يكون لحكمهم اثر ولا فائدة ثمرة لندرة غالبا فتدبر **قوله**
لا اختلاف فلا مرجح باختلاف قال في شرح الارشاد وفي معارضته لعموم النص
نظر كذا في شرح الارشاد ولعل بناء ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل
في الحكم على النص والاعتبار جميعا **قوله** وهو اجود هذا لو كان التعويل
في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال
بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار تقارب سن او مزاج ونحوه ولما
من اعتمد في الحكم الاول على النص بل في الثاني ايض على ما نقلنا عن الذكرى
فلا جودة لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار الجميع والثانية بظاهرها
مطلقة في النظر الى البعض فلا اقتداء باقرانها فاعتبار الاكثر لا وجه له
الا ان يوجه كما ذكر في شرح الارشاد ان الرواية الثانية حجة في الاغلب و
خروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجة في الباقي لكن يشكل
الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلفن فيها بما اذا
لم يكن بينهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل **قوله** بموتهن وعدم العلم وظ الح
باعتبار انه غالبا سبب لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم فافهم
قوله وهي تأخذ عشرة ايام الرواية التي استدلوا بها على ذلك هي ما تقدم

من

من مقطوعة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عم قال
المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة
ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير
لهذا المضمون من غير اسناد الى احد الائمة عليهم السلم ولا يخفى ان مقطوعة
سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها التميز من الثلثة الى
العشرة في كل شهر كما هو مذهب السيد المرتضى وظ الصدوق واما رواية
ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور
كما نقله في المختلف عن ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة والثلثة
في كل شهرين وايضا الروايتان تختصان بالمبتداة فالحكم في المضطربة
ايض على ما ذكروه لا وجه له الا ان يثبت عدم القول بالفصل في ذلك لكن ببينهما
الشيخ في الخلاف ذكر هذا الطريق في المبتداة مع رواية الستة او السبعة واستدل
بهاتين الروايتين وفي المضطربة اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق
بينهما وتفطنه لما ذكرنا فتدبر **قوله** من شهر وثلثة من آخر الظ ان
مرادهم بالشهر هنا هو الهلالي كما صرح به الش في شرح الارشاد والمحقق

الشيخ علي في شرح القواعد معللا بالرجوع الى الجملة فان الغالب حصول
الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان كان رؤية الدم اول الشهر فلا امر ظ
وان كان في اثنائه فانما ابتدا الشهر الثاني بعد ما مضى من الهلال الثاني
بقدر ما مضى من الاول قبل الدم وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ثلثين
يوما لا الهلالي وظ رواية ابن بكير السابقة اعتباره ثلثين يوما مطلقا
ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلالي ان يجعل ما بعد الهلال الاخر داخلا في الشهر
الثاني اذا مضى من ايام تحيضها اقل الطهر فيجوز لها ابتداء التحيض ثانيا
بمجرد ذلك وان لم يتم شهرها الاول لا ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر **قوله**
مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الخلاف الابتداء
بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين فتدبر
~~**قوله** مخيرة في الابتداء بما شاءت منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في الخلاف~~
~~الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما نقلنا من الروايتين~~
~~فتدبر~~ **قوله** او سبعة سبعة آه مستنده رواية السنن التي رواها محمد بن عيسى
عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عم قال فيها ان النبي ص قال لحمنة
بنت جحش حين رات الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله

ستة

ستة ايام او سبعة وفي آخر الرواية ما ظاهره ان الثانية التي اختلطت عليها
ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ايض مع عدم التميز
سنتها السبع لان قصتها قصة حمنة ومن التشبيه بقصة حمنة يعلم جريان
الست ايض فيها والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون للتخيير فيكون
مخيرة في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما
جاز على هذا التحيض ايض في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا
محذور في التخيير من فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام
والتسبيحات بدل الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن
ان يكون حوالة الى اجتهادها ولحاظها هو الاليق والاولى بما منهما
كما اختاره العلامة ره في المنتهى تحرزا عما ذكرنا عن المحذور في التخيير الذي
اشرنا اليه فوجوه ذلك اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الش او باعتبار
رجوعها الى اهلها او اقرانها واخذ ما هو عادتهن منهما ومع الاختلاف
اخذ عادة من تراه اقرب اليها منهما بحسب الجهات المؤثرة في هذا الباب او
غير ذلك من وجوه الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء هو
احدهما واحتمل في الذكرى الاخذ بالستة عند عدم اقتضاء الاجتهاد نقصان

عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها لها او زيادة عليها عملا بالاقرب

الى عادتهن فى الموضعين واما قوله ع فى علم الله فمعناه اختصاص علمه

بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمه الله من عادات النساء

فانه القدر الغالب عليهن كذا فى الذكرى وقال الطيبى فى حاشية المشكوة اى

فيما اعلمك الله او فى علمه الذى بيّنه للناس وشرعه لهم هذا والرواية

مرسلة وقد نقل ايض الصدوق عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن

عيسى عن يونس ولعدم صحة الروايات قال المحقق ره فى المعتبر الوجه عندى

ان تحيض كل واحدة منهما ثلثة ايام لانه اليقين فى الحيض وتصلى وتصوم

بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل فى لزوم العبادة وقال المص فى الذكرى

فى خبر يونس ان الشهرة فى النقل والافتاء بمضمونه حتى عدّ اجماعا يدفعهما

اى ما ذكر من وجهى الضعف قال ره ويؤيده ان حكمه البناوى لجل من ان تدع

امرا مبهما تعم به البلوى فى كل زمان ومكان ولم يتنبه على لسان صاحب

الشرع انتهى ولا يخفى ايض ان ضعفها بالارسال ينجبر ايض بانه رواها

عن غير واحد فيبعد عن الكذب على ان من تامّل فيها بطولها مع ما فيها

من الفوائد والاحكام يحكم جدا ببعد وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض

بثلثة

لم يتبينه ره

بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع فى بقية الستة او السبعة بين التكليفات

وظيفتى الحايض والمستحاضة والله تعالى يعلم قوله وان كان الافضل

او وجه الافضلية ان يخرج عن خلاف من اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن

النهاية ويحصل البراءة على كل من احتمالى الرواية فى او وهذا بناء على

جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح الارشاد حيث قال وهل

لخذها باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان

الغالب عليها الحرارة لخذت السبعة او البرودة فالستة وان كان متعدلا

فالثلثة والعشرة وجهان اختارثانيهما المص فى النهاية واما على ما

اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد فى رعاية ذلك فبمجرد ذلك ما لم

يراع الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبراءة على

كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير قوله

وان كان الاولى الاول وذلك لان الغالب فى عادات النساء العود الى الحيض

فى وقت الاول فهذه المرءة لما تحيضت عند رؤية الدم بالاول اما بمجرد

رؤية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فصار الدم الاول حيضا لها

كما لا يخفى منه

شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثانى اى بعد مضى شهر هلالى او

ثلثين يوما من ابتداء رؤية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين

من الوجوه المذكورة هناك ايض هو التحيض ايض بالاول ليكون على وفق

الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالى

مطلقا اذ لا يظهر وجه لاولويته وايض ربما لم يتخلل بين اول الهلال

الثانى وتحيضها السابق اقل الطهر الا ان يشترط فى الاولوية تخلل ذلك

كما اشترطنا ذلك فى احتمال الابتداء منه فى الوجه الاخير من الوجوه

المذكوره سابقا فى تحقق الشهر ويتوقف ان تركه اعتمادا على الظهور وقال

المحقق الشيخ على ره فى شرح القواعد ولا شك فى اولوية اول الشهر لموافقته

الغالب ولعل مراده ما ذكرنا فاراد باول الشهر اول الشهر الثانى الذى تحيض

ثانيا فيه وان اتفق فى وسط الشهر الهلالى لا اول الشهر الهلالى اذ مع الحاجة

الى ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر وليس فى كلامه كون الغالب

رؤية الدم فى اول الشهر الهلالى عين ظ وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر

الظن الحاصل بتلك الغلبة فيمن كان حيضها ولا ايض اول الشهر واما اذا

كان

كان حيضها الاول فى وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها لتحيضها

فى الشهر الثانى فى اول الشهر فعندما فرض ان رؤيتها الدم كانت اولا

فى وسط الشهر وقد تحيضت به شرعا لا وجه لتحيضها فى الشهر الثانى

اول الشهر الهلالى بناء على الغلبة المذكوره فى غيرها والعلامة ره فى المنتهى

بعد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تحيض فى اول الشهر لقوله ع وتصلى

عشرين يوما ثم قال وتصلى سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اختيارها

للثلثة الاخير مثلا تصلى سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسطى

انتهى ولعل مراد القايل ان حكمه ع فى رواية ابن بكير السابقة بالصلوة

عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض

فى المرتين وفيه ان دلالته بمجرد التقديم الذكرى على وجوب التقديم لا يخلوا

عن ضعف وكذا بمجرد توافق العبارة فى المرتين مع وجوب التقديم فى المرة

الاولى الحكم بوجوبه فى الثانية ايض ضعيف على ان عبارة الرواية فى المرتين

فى التهذيب ليست بالواو على ما نقله بل فى الاول بثم كما نقلنا سابقا وح

يسقط الوجه الثانى راسا وكذا الاول اذ التقديم الذكرى معارض بتغيير

الاسلوب وايراد ثم فى الاول والواو فى الثانى هذا واما ما اورده العلامة ره

عليه ففيه خفا ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم
التحيض مع عدم ظهور وجهه فكان ينبغى ان يورد عليه انه لا دلالة
فيه اذ التحيض ثلثة يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة له على
وجوب تقديم التحيض فغرضه خصوص الثلثة الاخيرة او الوسطى الاربعة
الحقيقة لا وجه له ولو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه
على ان الظاهر من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغى ان يقول ان
مع اختيارها الثلثة الاخيرة ايض تصلى سبعة وعشرين متصلة فلا يصح
ح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقايل ح ان يتمسك بعدم القايل
بالفصل لانا اذا ابطل التخيير مطلقا بما ذكره فالحصر القول فى وجوب تقديم
التحيض فالاظهر منع ظهور سبعة وعشرين فى المتصلة فتامل **قوله**
ولا اعتراض للزوج فى ذلك علله فى شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها
باصل الشرع والتخيير لم يثبت اصالة بل لاجل جهلها بالحال اقتضى تساوى جميع
ايام الشهر بالنسبة اليها فامتنع تخصيصها بشئ معلوم فكما لم يكن ذلك
منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج فى ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون

كالواجبات الموسعة انتهى ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال
هذا فى الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت وقتها فعدم
جواز الاعتراض اظهر اذ بعد اختيارها كذلك يثبت الحيض فى حقها
شرعا فتدبر **قوله** اما ما بعده فتاخذ ما يوافقه لبعد اختلاف مرات الحيض
ولان ذلك قايم مقام العادة فى المعتادة مع احتمال بقاء التخيير للعموم
ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول فى التخيير فى الاعداد بالنسبة
الى الدور الثانى مع بقاء شرايط الرجوع اليها كذا فى شرح الارشاد
وما ذكره من الاحتمال لا يخلوا عن قوة فى الموضعين فتدبر **قوله** وهنا
اى الحمل باحدى الروايات والتخيير فى وضع العدد حيث شاءت اذا
نسيت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل مراده بالنسيان ما يشمل
للجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية باقسامها
يجرى فى غير المستقرة ايض باقسامها **قوله** اخذت العدد كالروايات
اى مع التخيير فى وضع العدد الذاكرة له حيث شاءت من ايام الدم
كتخير الناسية لهما فى وضع عدد الرواية حيث شاءت منها وكذا

ما ذكر فيها من اولوية الاول وعدم اعتراض الزوج وحكمها بعد الشهر
الاول وتذكر للمص فى الذكرى عدم اعتراض الزوج واولوية اول الشهر
هنا فقال الاولى ذكرت العدد ونسيت الوقت فتخصص بالاجتهاد ايامها
ولا اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تخيير واول الشهر اولى لامكان
الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق ع تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلى عشرين يوما انتهى ولقد احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج
بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية اول الشهر بما نقله من الرواية
كما ترى لانها مع ورودها فى ناسيتها لا فى ناسية الوقت خاصة الحكم
فيها بما نقله انما هو فى ابتداء روية الدم وكانه لا خلاف عندهم فى
الابتداء فى وجوب التحيض باول الدم اما بمجرد رويته او بعد ثلثة
فحكمهم بالاولوية انما هو بعد استمراره فى المرة الثانية وعلى هذا
فما نقله من الرواية لا شاهد فيه على ما ذكره من الاولوية فافهم
ثم ان التخيير فى وضع العدد حيث شاءت من ايام الدم هنا
وكذا فى السابق انما هو مع نسيان الوقت مطلقا واما مع تذكره

فى الجملة كان تذكرت انه كان حيضها فى النصف الاول او الثانى من الشهر
فالتخيير فى وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مطلقا و
هو ظ ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض فى بعض ذلك الوقت
كما اذا زاد العدد الذاكرة له عن نصف ذلك الوقت الذى ضل فيه العدد
فان الزايد وضعفه حيض بيقين فلو كان العدد ستة والوقت الذى ضل
فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين ويجب اكمالها ستة
متقدما او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة
حيض بيقين ووجب اضافة ثلثة اليها ويتخير فى تقديمها او تاخيرها
وقس عليك ساير ما ورد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد
مساويا للنصف او ناقصا عنه فلا حيض بيقين ويتخير فى وضعه
حيث شاءت من ذلك الوقت مطلقا فتامل **قوله** ولا فرق هنا بين تيقن
يوم اى ما ذكرنا من الفرق سابقا فى الوسط الحقيقى من ان الوسط ان
كان يوما وجب اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة لا
يجرى ههنا اذ الوسط بمعنى الاثنا مطلقا سواء كان فردا او زوجا

يكون في العدد الزوج والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته فردية الكل
او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقي وهذا لا ينافي ظهور فرق بين اليوم
واليومين من وجه آخر وهو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق
جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية الثلثة لسبق الاربعة
انه اذا كان زائدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من الروايات لسبق الثمانية
اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة والعشرة اذا كان ثمانية فيجب العمل في هذه
الصورة بالمتيقن فتامل قوله ولو ذكرت عددا في الجملة اي من غير ان تعلم
كونه اوله او اخره او وسطا والحكم بانه باحدى الروايات انما هو اذا كان اقل من كل
منها كما اذا انقص عن الستة واما اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية الستة
او السبعة واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما تيقنته
هذا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات في ناسية الوقت والعدد وناسية
العدد فقط على ما ذكره الش هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان
الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات
الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة ورواية السبعة والستة وان ذكر

ق

في اولها ان رسول الله صلعم سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل
مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالراي لكن لا يظهر
مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها
كما سبق انما هو في المبتدأة والمراة التي اختلط عليها ايامها وزادت
ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التي تغير
حيضها واضطرب ولم يسبق لها عادة مستقرة فتنفي منها الا ان يشمل الناسية
وما ذكره الش في شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة
لانه موضع السنن المتقدمة في اول الحديث التي من جملتها واما سنة التي
قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر ففيه ان العبارة السابقة ايض ليست
بظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايض هو ما ذكرنا وقوله ع حتى اغفلت
الظ انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية
من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرءة بحسب
خلقتها لا انما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايض وبالجملة

فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية غير ظ بل لا يبعد عندي
ان يحمل اخر الرواية على انه تكرار للسنة الثالثة التي في المبتدأة مع الاستعاد
بان ما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم التميز كما ان فيما قبل وقع تكرار
السنة الثانية ايض وح فلا يظهر منها الحكم بالسبع في غير المبتدأة اصلا وعلى
هذا فلا يبعد القول في المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق ره في المعتبر في
المبتدأة والمضطربة من انها تحيض ثلثة ايام وتعمل في الباقي عمل المستحاضة
استظهارا او عملا بالاصل في لزوم العبادة لكن المحقق في المعتبر مع ترجيحه لذلك
في المبتدأة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك في مسئلة المتحيرة بل
ذهب الى ما سينقل عن الش من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن
صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول في المتحيرة ايض وبالجملة فهذا القول
فيها لو كان به قائل لا يخلو اعن قوة لكن لو روعي مع ذلك في بقية ما يحتملها
باحدى الروايات اجتناب ما يجتنبه الحائض وقضاء الصوم حذرا من مخالفة
المشهور لكان احوط وح تتخير في وضع الثلثة حيث شاءت من ايام الدم او
تعين الاول كالقولين في العدد المروي واما الناسية للعدد فلا يبعد القول

فيها

فيها ايض بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان يستلزم ما علمته
زيادة عليها فتقتصر على العدد المتيقن منها كما لو علمت وسطه وانه
يومان فتقتصر على الاربعة او ذكرت اربعة او خمسة ولم تعلم زيادته
عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته والحاصل انها تقتصر على المتيقن
من الثلثة او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات وتعمل
في الباقي عمل المستحاضة لكن لو روعيت الاحتياط في البقية للكمال لاحديها
على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد مما علمته كان علمت
اوله او آخره او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين
كما لو علمت يوما او يومين انه من جملة حيضها ولم تعلم انه اوله او آخره او
وسطه فتتخير في وضع المكمل للثلثة قبله او بعده او بالتفريق وكذا القول
في المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله تعالى يعلم قوله والاحتياط
لها بالجمع بين التكليفات اشارة الى رد ما ذهب اليه الش في المبسوط من
جمع الناسية مطلقا بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض
في كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيرة وناسية الوقت

الذاكرة للعدد تجمع بين التكليفات في جميع ايام الدم وتغتسل للحيض بعد
ثلثة ايام في كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب في الجميع ما تجتنب
عنه الحائض ثم تفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض مع انه ادعى
في الخلاف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة هذا مع نسيان الوقت بالكلية واما
مع تذكره في الجملة كان تضل العدد في زمان تقصر نصفه عن العدد فحكمه حكم القسم
الاتي فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع في الباقي
الى العشرة بين التكليفات والاعمال فافهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد
فان تيقن لها كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه
الى العشرة بين التكليفات فاذا علمت اوله فالثلثة حيض بيقين وتغتسل لل
الحيض بعدها وكذا في وقت كل صلوة بعدها وتجمع بين التكليفات في السبعة بعدها
وكذا اذا تيقنت آخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين في السبعة
قبلها لكن لا غسل للحيض في هذه الصورة في السبعة لعدم احتمال الانقطاع
وان علمت حيضها في يوم او يومين لكن لم تعلم كونه اوله او آخره او وسطه
جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا تجعل ما قبلهما حيضا لجواز ان يكون
ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون

ذلك آخره فينبغي على مذهبه ان تجمع بين التكليفات بقية العشرة قبله
وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض وعليها وعلى المتحيرة قضاء الصوم
عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد ووافقه على هذا القول
العلامة في بعض كتبه في غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اي عند المشهور
من اصحابنا الذين حكموا في الناسية بالسبعة وارادوا عند اصحابنا كما هو
الظ منه وكانه اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولم يبالوا بموافقته لهم
لشذوذ قوله واستلزامه للحرج والعسر وهما منفيان بالآي والاخبار
وغير مناسبين للشريعة السمحة كما ذكره المص في الذكرى لكن يجري ذلك
الحكم بما هو المشهور ايضا مع ضعف الروايات وعدم ظهور حكم
الناسية منها مشكل جدا والله تعالى يعلم **قوله** وان جاز فعلها كانه بنى في
ظاهر حكمه بعده بتحريم الصلوة على الحائض مطلقا اي بجميع اقسامها فلا تفعل
فرع لو علمت المضطربة حصول الحيض في الشهر مرتين ولم تعلم الوقت ولا
العدد او احدهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه
كما ذكره في شرح القواعد والظ كما ذكر فيه خلوصها مرتين في الشهر

مرتين في الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاكتفا
ح في كل من المرتين بالمتيقن من اقل الحيض او ما زاد اذا تيقن اقوى جدا
من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات على تقدير شمولها
لهذه الصورة غير ظاهرة يحتمل بعيد الاكتفا وبالعمل باحدى الروايات مرة
نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه وفيما يجمع فيه بين التكليفات
على القواعد لا يتفاوت الحكم وفي هذا الفرع الا في قضاء الصوم فالظاهر
قضاء عشرين يوما فتامل قوله اي على الحايض مطلقا نبه بالاطلاق
على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربة او التي ترجع الى الروايات لقربهما
ثم الظاهر ان الحايض انما يطلق عليها حقيقة عند عدم انقطاع دمها فبعد
لانقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل
فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطيها جوازه بعد الانقطاع قبل
الغسل على مختاره وكذا لجواز الطلاق ح وهذا لا ينافي تعلق بعض
الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا فتامل قوله والفارق
النص لا مشقتها اه ظاهره ان الحكم غير معلل بل مجرد تعبد و

٥٠

به صرح في شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع قال وفي عدة من الاخبار
تصريح بعدم تعليل ذلك وانه محض تعبد وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس
لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله ع
حيث سأله عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس وقد تمحل للفرق
بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب المدارك
فقال الحكم اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار
تصريح بعدم التعليل وبطلان القياس انتهى وانت خبير بان هذا لا يتمشى
على قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو الحق على ما حققناه في الاصول وينبه
عليه ما تظافر من الاخبار في بيان العلل للشرايع والاحكام من غير حوالة على
التعبد واما ما اشار اليه الش من الاخبار ههنا فلا يحضرني الان مأخذها
حتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي نقلها فانها مذكورة
في التهذيب وهي فيه هكذا قال قلت لابي عبد الله ع الحايض تقضي الصلوة قال
لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس
ويمكن حملها على ان السايل توهم عدم صحة الفرق بناء على القياس فرد ع

توهم بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس لان احكام الشرع منوطة
بعلل خفية لا تهتدي اليها انظارنا وحكم ومصالح تعجز عقولنا عن ادراكها
فيمكن تساوي شيئين في نظرنا وعكس الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن
ذلك وان كان احدهما اولى به في ظاهر الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة
اذ العل بينهما فرقا من جهة لا نطلع عليها الا علام الغيوب لا ان الحكم بمحض التعبد
وليس محل الصلاة كما فهمه الش حتى ينافي ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه ع
لبيان الحكم فيه للسايل لعدم اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلي ومما
يؤيد ما ذكرناه ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق ره في كتاب علل الشرايع
عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي
الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة خمس
مرات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وفي
هذا ما اشارة الى ما ذكره الش من المشقة او الى ان الصوم لما اختص وجوبه بشهر
فالمناسب للحكم بقضائه لئلا يلزم بعد القضاء ايضا الاجحاف بخلاف الصلوة
فانها لما وجبت كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها في بعض الايام لا يلزم

٥١

الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار عن علي بن محمد بن
قتيبة النيسابوري قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه سئل
سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل
لغير علة ولا معنى قيل له لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم
سئل عن علل كثير من الاحكام واجاب ببيانها وفيها فان قال فلم صارت
الحايض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام
لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام
بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله
لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم
ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال للاركان وليس شيء في الصوم
من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان ومنها
انه ليس من وقت يجيء الا ويحدث عليها فيه صلوة جديدة في يومها
وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجب عليها
الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجب عليها الصلوة وفي اخر الرواية

تلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل اخبرني عن هذه العلل
التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج او هي من نتايج العقل او هي مما
سمعته ورويته فقال لي ما كنت اعلم مراد الله مما فرض ولا مراد رسوله
من شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن
موسى الرضا مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها فقلت فاحدث
بها عنك عن الرضا فقال نعم ثم انه للخلاف في سقوط قضاء اليومية
واما الموقتة غيرها عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوفين
فاحتمل الشهيد في شرح الارشاد فيها وجهين وقال اقربها السقوط وفي شرح
القواعد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق
بين العلماء وبه تواترت الاخبار ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية
وغيرها كالايات وقد صرح به في البيان انتهى وكلامه كما ترى وبالجملة
فالظ سقوط الموقتة مطلقا ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف
اذا عرض الحيض قبلها كما فعله العلامة في القواعد لعدم توقيتها
ففعلها بعد الحيض ليس قضاء وكذا المنذورة نذرا مطلقا وكذا الزلزلة

بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر وسواء قيل بالتوسعة
كما هو ظ العبارة او قيل بما ذكره المص في الذكرى من انهم لم يريدوا
به التوسعة فان الظ كون الامر هنا للفور بل على معنى انها تفعل بنية الاداء
ان اخل بالفورية لعذر وغيره كالحج وقال في شرح القواعد الظ ان
الزلزلة لا يجب قضاؤها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على ما هو مذهبه
من ان وقتها عند حصولها لكن اذا لم يسع وقتها الذي كجاز توسيعه
بادخال شيء مما بعده فيه ليسع الجميع لما حذرا من التكليف بالمحال واما
المنذورة في وقت معين اتفق الحيض فيه ففي وجوب قضائها قولان فعلى
القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها فتامل قوله وان لم يشترط فيه
اي في الطواف المندوب الطهارة على ما اختاره الشهيد والمص في غير الكتاب
واما الطواف الواجب فكانه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه وحمل الكلام
على الغرض والتقدير بعيد جدا فتامل قوله وان لم يشترط فيه اي في الطواف
المندوب الطهارة على ما اختاره الشهيد والمص في غير الكتاب واما الطواف
الواجب فكانه لا خلاف في اشتراط الطهارة قوله لتحريم دخول المسجد اي المسجد الحرام

مطلقا اي ولو بالجواز بدون اللبث وعلى هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة
لا يحكم بحرمة الطواف ومتى حرم الطواف فان طافت لم يعتد به بلا خلاف كما
ادعاه العلامة في المنتهى قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة قال في شرح الارشاد
بعد قول مصنفه ويكره لهما حمل المصحف بغير علاقة اما لها فقد نص المحقق في
الكراهة فيه عن الجنب ولا فرق لكن ظ النص والفتوى تبينا ولهما انتهى وما
نقله عن العلامة من نفي الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره
في المنتهى بعد حكمه اولا بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بغلافه واختلفوا في تفسير
الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال اخرون منهم لو ستر
بالكم جاز وقال اخرون منهم الغلاف شيء غير الجلد والكم كالخريطة وغيرها
لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل والاصح الاول انتهى ومنه يظهر ان
مرادهم بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق ظ النص فلم اقف على
نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي صلى انه قال لا
يحمل القران ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون النص الذي ذكره اشارة
اليه بناء على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص واما رواية

عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس
خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع
من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان يقال ان الظ ان الاستشهاد
بالاية لجميع ما ذكر لا لخصوص مسه وعلى هذا فينبغي ان يكون المراد من
المس فيها ما يتناول مسه ولو بسطا او وسايط وح فيشمل الحمل ايض ولعل
الحكم بالكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ع ولا تمس خيطه لعل المراد
به الخيط الذي خيط به اوراقه للجمع والتجليد وما يتعارف تعليقه على الخريطة
التي هي دعاؤه لشدها وفي بعض نسخ التهذيب خطه وفي المعتبر بدل ولا تمس خيطه
ولا تمسه حايض وهو اظهر ولكن لم يذكر ماخذ الرواية من كتب الاخبار حتى
نرجع اليه واما ما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم عن داود بن
فرقد عن ابي عبد الله ع قال سالته عن التعويذ يعلق على الحايض قال نعم لا
باس قال وقال وتقراه وتكتبه ولا تصيبه يدها ورواها في التهذيب ايض
في الصحيح عن داود عن رجل عنه ع لكن فيه بدل لا تصيبه يدها لا تمسه
فلا ينافي ما ذكرنا باعتبار ان التعويذ قلما ينفك عن القرآن لاحتمال ان

بخلف حكم الجلد والابعاض على انه يمكن حمل نفى الباس على عدم الحرمة
ويمكن الاستدلال للعلامة ره بحسنة منصور بن حازم عن ابى عبد الله ع قال
سالته عن التعويذ يعلق على الحايض فقال نعم اذا كان فى جلد او فضة
او قصبة حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير للخلاف لا الاول
وايض يرد عليه ما اشرنا اليه ان تجويز التعليق على هذا الوجه فى التعويذ
وان قيل خلوه عن القران لا يدل على تجويزه فى جلد القران اذ يجوز ان يكون
لجلد القران اذ يجوز ان يكون لجلد القران حرمة لا تكون لبعض الايات هذا
والمحقق ره فى المعتبر بعد ما حكم بكراهة قراءة ما عدا العزايم وحمل المصحف
للحايض وفصل القول فى القراءة قال واما حمل المصحف فان كان بعلاقة
فاجماع الاصحاب على الكراهة ولا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من
الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط فيها ان كان باعتبار عدم الكراهة
ايض بغير العلاقة فهو ظاهر الفساد وان كان باعتبار حرمته بدونها
فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها ايض وهو مع تفصيله للاقوال فى هذه
المباحث لم ينقل منهم قولا بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون

العلاقة

العلاقة قولا للبعض منهم غير معروف لم ينقله صريحا ويستفاد من بعض
عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس
فيما نقله من عبارته الا حرمة المس وفى المعتبر ايضا لم ينقل منه الا ذلك ولا يبعد
وقوع سهو فى العبارة وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال
بمخالفة قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايضا فتامل قوله كالجنب لما لم يذكر
هذه الحكم سابقا فى الجنب استدركه هنا بتشبيهها به فافهم قوله اوحكم
اى حكم الحضور وهو قربه منها بحيث لو لص يمكنه استعلام حالها او غيبته من
دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذى فارقها فيه الا غير محتمل عادتها فالغايبة
كذا فى شرح الارشاد قوله وكونها حايلا فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض
على القول بجواز حيض الحامل قوله عامدا عالما فلو جهل الحيض او التحريم او
نسيهما فلا شئ عليه لرفع حكم الخطأ والنسيان كذا فى شرح الارشاد و
المراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما وهو ظ قوله لا وجوبا على
الاقوى الحكم بالوجوب بناء على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدمائنا الاصحاب
حتى ادعى فى الخلاف والانتصار الاجماع لوجوب الحكم به لقوة دليله الضعف

الى غيره يجب

روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات على عدم وجوبها كصحيحة
عيص بن القاسم عن ابى عبد الله ع قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم
فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف رواية الكفارة ففى بعضها اطلاق
الدينار وفى بعضها اطلاق نصفه وبعضها انه يتصدق على مسكين بقدر
شبعه وفى بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السايل ان الناس يقولون
عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفى بعض
بعضها ما هو المشهور وذكره المصنف وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابى
عبد الله ع فى كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان فى اوله بدينار وفى وسطه نصف
دينار وفى آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق
على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبه
وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شئ من الكفارة وانت خبير بان مثل هذا
الاختلاف ظ فى الاستحباب هذا ولو تكرر الوطى ففى تكرار الكفارة مطلقا
او عدمه مطلقا او تكررها مع اختلاف الزمان او سبق التكفير لا بدونهما
اقوال اختار اولها الش فى شرح الارشاد والمص فى المختصر وذهب

ابن

ابن ادريس الى الثانى وقواه الشيخ فى المبسوط فانه قال واذا تكرر منه
الوطى فلا نص لاصحابنا فيه وعموم الاخبار يقتضى ان عليه بكل دفعة
كفارة وان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان
قويا انتهى وكلامه يرى وذهب العلامة والمص فى الذكرى الى الثالث و
لما ضعف الدليل على الوجوب فى الاصل كما اشرنا اليه ففيه بطريق اولى
فتامل قوله اى مثقال ذهب خالص مضروب اى المثقال الشرعى الذى
قيمته عشرة دراهم جياد واشتراط الضرب بناء على ان الظ منه
هو المضروب وقال فى المنتهى لا فرق فى الاخراج بين المضروب والتبر لتناول
الاسم لهما وهو حسن وفى جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما ذكر فى المنتهى عدم
الاجزاء لان الكفارة قد تختص ببعض انواع المال وقطع فى جملة من كتبه
بعدم الاجزاء كما فى ساير الكفارات واستحسنه صاحب المدارك قوله و
تختلف ذلك باختلاف العادة هذا هو المشهور وظ رواية ابن فرقد التى نقلنا
ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعن الراوندى انه
اعتبر ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعنى العشرة فعندهما قد تخلو بعض الافراد

عن الوسط والاخر ولا يظهر لهما مستند ولو تجاوز عن العشرة فالمعتبر ثلث
المجموع فلا كلام ثلث ما حكم بكونه حيضا شرعا مطلقا فافهم قوله من غير
استثناء للسبع المستثناة في الجنب لانتفاء النص المقتضي للتخصيص فيها
كذا في شرح الشرايع وفيه تامل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على
الكراهة فيها اذح استثناء السبع يحتاج الى دليل واذ الخص دليل الاستثناء
بالجنب فيبقى الحكم في الحايض عاما وليس كذلك لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق
الاطلاق او التعميم بالنسبة الى الحايض ورواية سماعة التي هي الاصل في كراهة
ما زاد على السبع مختصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لاباحة قراءة الحايض
ما شاءت سالمة عن المعارض لكن اورده في المدارك وهو متجه نظرا
الى الروايات لكن المحقق ره في المعتبر قال ويكره لها قراءة ما عدا العزايم
وذكر ان ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه وانت خبير بان ظاهر اطلاقه
عدم استثناء السبع فتامل قوله ما بين السرة والركبة كراهة الاستمتاع
من الحايض ما بين السرة والركبة هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن السيد
المرتضى انه قال بحرمته والاقوى هو المشهور واما كراهة الاستمتاع بغير القبل

مطلقا كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد كما اشار اليه الش ولا وجه
له فكانه ليس الا مسامحة في العبارة قوله ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند من الاخبار
حسنة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ينبغي للحايض ان تتوضأ عند
كل وقت صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي
وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها
الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند كل وقت صلوة ثم تقعد
في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها
ثم تفرغ لحاجتها وانت تعلم ان لفظ ينبغي ظ في الاستحباب وعليها في الوجوب
وذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى ما هو
المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافها وثبوت ذلك بمجرد لفظ عليها
لا يخلو عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف
حكم بالاستحباب وادعى عليه اجماع الفرقة واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها
والموضع الطاهر فالخبر الثاني اعم منه وليس في كلام جماعة من الاصحاب
ايضا وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه جماعة فالظ عدم تعينه على انه يمكن

حمل كلام من عينه على انه بناء على الغالب الشايع لا الاستحباب بخصوصه لكن لو
ادعت فكر فيها لظ كلامهم خصوصا مع ما نقلنا من الخلاف من دعوى الاجماع
من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه فيه ايضا لكان اولى وكان على
المص والش تعيين الوقت وهو وقت كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه
الاصحاب فكان تركه وقع غفلة وان كان فيما ذكره الش من الوجه الملام به قد ير
قوله دون الاستباحة فلو نوت الاستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء
ايضا بناء على ان لكل امرء ما نوى وانما الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نوته
بطل العمل ايض فتامل قوله لبقاء التمرين على العبادة كان غرضه بيان
حكمة الحكم والا فالمعول فيه على الاخبار فافهم قوله وتترك ذات العادة
المستقرة امها اذا كانت في ايام العادة واما اذا تقدمت عليها
فهي كرؤية المبتداة والمضطربة ولو رأته متاخرا احتمل كونه كالمتقدم
او للاختلاف والحاقه برؤيته في العادة لان تاخره يزيده انبعاثا هكذا
ذكره الش في شرح الشرايع قال صاحب المدارك وهو يقتضي ثبوت
الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال لندرة الاتفاق في الوقت

وبعد المراجعة الى المبسوط ران الش عبارته ... ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تاخر بيوم او يومين
حكم بانه من الحيض ... ذلك الى تمام العشرة ايام ... فان زاد على العشرة
لم يحكم بذلك وانت خبير بان لفظ التمام في قوله تمام العشرة ... فتامل

هو مع ما فيه من الحرج مخالف لظ الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه
انتهى ولا يخفى ان الايراد على ما ورده انما يتوجه على الاحتمال الاول فتامل
ثم نقل عن الشيخ في المبسوط انه قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها
او تاخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد
على العشرة فلا قال وهو غير بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى
والمص ره ايض في الذكرى نقل كلام الشيخ ره ههنا من غير تعرض لرده
ولا قبوله والظ انه ليس مراد الشيخ ما فهماه من كلامه بل انه اذا تقدم
دمها على العادة او تاخر عنها بيوم او يومين فالجميع اى العادة وما تقدم
عليها او تاخر عنها حيض الى العشرة اى الى ان يتم مجموع العادة والزايد
عشرة فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد
على عشرة وح فالتحديد الى العشرة في موقعه ولا ربط لكلامه بما نحن
فيه ثم قال ويلوح من كلام المص في كتبه الثلثة عدم وجوب الاحتياط
لذات العادة مطلقا وانت تعلم ان كلامه في الشرايع وان كان
ظاهره ذلك حيث قال وتصير المراة ذات عادة بان ترى الدم

دفعه ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك العدة و
هذا يشمل العادة الوقتيه والعدديه معا والعدديه فقط ثم قال
سايل الاول ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا
وظاهره ترك ذات العادة مطلقا برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه
لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك فانه قال وترك ذات العادة الصلوة والصوم
~~برؤية الدم مطلقا ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك فانه~~
~~قال وترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها هو~~
مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
عن المرءة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها ولما
رواه يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المرءة الدم في
ايام حيضها تركت الصلوة فقد حصر فيه تركها للعبادة برؤية الدم في ايامها
كما نقلنا عن الشارح فيجب حمل كلامه في الشرايع على وفقه كيف ودعوى
الاجماع في ترك ذات العادة العدديه برؤية الدم كما هو ظاهر اطلاق الشرايع
مما لا يكاد يصح ثم قال والاظهر ان ما تجده المعتادة في ايام العادة يحكم بكونه

حيضا

حيضا
مطلقا لصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الصفرة
في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها
توضات وصلت وكذا المتقدم والمتاخر مع كونه بصفة الحيض لعموم قوله
ع في حسنة حفص بن البختري فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع
الصلوة وتشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع
عن امراة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلوة حتى تطهر
وموثقة سماعة قال سالته عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال
فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع
في المراة ترى الصفرة فان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان
بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية
الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة وهو رحمه الله قد اشترط في كون المتقدم
والمتاخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه ليس في الرواية ان ما
كان قبل ايام الحيض فهو حيض حتى يستدل به على جواز ترك العبادة بمجرد
رؤيته قبلها بيومين بل ان ما كان قبل الحيض بيومين ويمكن ان يكون

[illegible]

المراد بالحيض الحيض التي تراه في ايام العادة وح فالحكم بكونه حيضا انما
يمكن بعد مجيء حيضها في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد
رؤيته اذ لعلها لا يجيء حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه قبل الحيض فلا
يعلم كونه حيضا ثم في آخر الرواية على ما نقله سهو فان آخره على ما في الكافي
والتهذيب وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله
على ما رايناه في نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم واما على ما
في الكافي والتهذيب فيشكل بان المشهور بين الاصحاب على ما يفهم من كلماتهم
ان المتقدم والمتاخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه
في ايام العادة عن العشرة حيض ومع التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا
فلا فرق بين المتقدم والمتاخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز
كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على ما ذكروه فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون
الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده وان لم يتجاوز العشرة لورود ذلك في
روايات اخرى ايضا كرواية علي بن ابي حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر
عن المرءة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد

الحيض

[illegible]

الحيض فليس منه ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المراة
الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد
انقضاء ايام قرئها صلت ورواية معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض
بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض
حيض ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع وفيها وقال كلما رات المراة في ايام
حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها
وهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون
حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا والاجماع
بل الشهرة ايضا في الصفرة غير ظ هذا مع ان ظاهر رواية محمد بن مسلم
التي نقلها السيد ره اولا ايضا يعاضد تلك الروايات في الجزء الاخير
وهي ان لم تكن صحيحة على ما حكم به السيد فلم يقصر عنها فتدبر ويدل ايضا
على ما جعله السيد اظهر مضافا الى ما نقله من الروايات الادلة موثقة اسحق
بن جرير عن ابي عبد الله ع وفيها قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها
وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به

قال دم الحيض ليس به خفا هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم
فاسد بارد ويدل ايض في خصوص المتقدم صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن
ابي عبد الله ع وفيها واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى
فيها الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة
الحديث لكن فيها بالقليل فالحكم في المتقدم بقليل قوي لحجية الصحة
الرواية وصراحتها فتامل قوله العبادة المشروطة بالطهارة واما ساير
الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بها بطريق اولى والتخصيص بترك العبادة
كانه باعتبار ان الحكم بالاحتياط في الصبر ثلثة ايام في غيرها انما يتوجه
في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تركه بمجرد الرؤية كما هو الاقوى
فافهم قوله فهي كالمضطربة في ذلك اه هذا كلامه الذي ذكرنا سابقا
يرشد الى ان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى
ذلك باعتبار كونه اقوى في المضطربة ايض لان الاقوى فيها ذلك وان لم
نحكم بذلك في المضطربة لعدم ظهور وجه له وجه الارشاد قوله
والاقوى جواز تركها ايض برؤيته للعمومات الدالة عليه كصحيحة منصور بن

حازم

حازم عن ابي عبد الله ع قال اي ساعة رات الدم فهي تفطر الصايمة
اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها وفي المراة
ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما
فطرها من الدم واجاب المحقق في المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم
مطلقا غير مراد فينصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه حيض
الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث
فلا تنافيه اذ موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان في زمان العادة
او باستمراره ثلثة بلياليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده
على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن الاستدلال ايض في خصوص المستدامة
بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال المراة اذا
رات الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم
تصلي عشرين يوما ولا يتوجه عليها ما اورده المحقق على الاستدلال برواية
محمد بن مسلم كما لا يخفى وقال صاحب المدارك ان موضع الخلاف ما اذا كان
المرئي بصفة دم الحيض كما صرح به العلامة في المختلف تصريحا بما ذكره

نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤية كما هو مذهب
الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البختري الدالتين على
اوصاف الحيض ووجه الاستدلال بانه ع وصف الحيض بما ذكر ليعلم به الحيض
عن غيره ويحكم فيما اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة
والصوم على الحايض فان هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئي
بصفة الحيض لكن المص ره في الذكرى رد عليه وقال ظاهر الخبرين في المستحاضة
مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه ان سلم كان المصير
الى الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المص
صريح في خلاف ما ذكره صاحب المدارك ومع تصريح المص بذلك لا عبرة بما
ذكر من الاستنباط لجواز الغفلة او ان يكون بناء استدلاله على عدم
القول بالفصل وكلام المحقق ره في المعتبر ايض ينادي بخلافه حيث اختار
مذهب المرتضى ان المبتدأة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام و
استدل عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا
يقين قبل استمراره ثلثة ثم قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم

بعد

بعده لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا
الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التتمة
حتى يتحقق واما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل
هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى ولا خفاء في دلالته على ما
اورده من السؤال على ما ذكرنا والعجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام
من المحقق وحكم بانه جيد الا ان اصالة العدم لا يكفي في حصول اليقين
الذي اعتبره سابقا ولم يتفطن بخالفته للمحقق هو من موضع
الخلاف فافهم وبما تلوناه عليك من دلايل الطرفين ظهر ان القول بترك
العبادة بمجرد الرؤية مما لا قوة له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلين
به ايض لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ في المبسوط حكم بانه ينبغي تركها
وظاهر كلام بعضهم كالشارح ره ههنا مجرد جوازه وعلى هذا فالاحوط
الصبر ثلثة ايام هذا وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ مع كون الصبر
احوط كما ذكره ههنا في القواعد والذكرى ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة
الحكم بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا رب

في حرمتها على الحايض واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها الحطو
ويمكن دفعه بان حرمة العبادة على الحايض انما هي مع علمها بالحيض فالظن
لايكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما المظنون وصف لو حصل العلم
به كانت العبادة محرمة واين هذا من ذلك لكن الحق ان دلايل قول الشيخ
لو تمت لدلت على وجوب ترك العبادة لاجوازه فالحكم بالجواز وكون الصبر
احوط مما لاوجه له وكان نظرهم الى ان ظ الدلايل المذكوره وان كان هو
وجوب الترك بمجرد الرؤية لكن الجرأة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا
يخلو عن اشكال فالصبر احوط بناء على ان به يحصل البراءة من العبادات
بيقين واذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان بعبادة محرمة
اهون من احتمال ترك الفرايض وان كان الاول راجحا والله تعالى يعلم
قوله وهو الى كون الاقوى جواز تركها مطلقا اختياره في الذكرى فانه
قال ولا ريب في قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الجواز
مع ظنه خاصة لكن خص ذلك بالمضطربة وهذه عبارته في الدروس
المبتداة والمضطربة تحتاطان على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض

فتحمل

فتحمل عليه ووجه التخصيص غير ظ الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك
في المبتداة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده بالظن الزايد على الظن
الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد في حصول ذلك في المبتداة
ايضا فافهم قوله خلافا للصدوق ره حيث حرمه قد اشتهر نقل هذا
القول عن الصدوق ره ومأخذه كما صرح به في المعتبر انه قال في كتابه ولا
يجوز مجامعة المرأة في حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني
بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان ظ هذه العبارة وان وقع في الفقيه
لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد زوجها
ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو
صريح في ان مذهبه ليس حرمة الوطي قبل الغسل مطلقا لتصريحه بالجواز مع
الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق
وعدمه والجواز مطلقا كما هو المشهور ويكون اشتراط الشبق باعتبار انه
بدونه لا يقدم احد عليه لتنفر الطبع عنه مع كراهته شرعا وعلى الوجهين
فلابد من ارتكاب تخصيص في كلامه الاول فتامل قوله والاية ظاهرة في التحريم
اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما واما على قراءة

التخفيف فلا تدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول وهو ظ
وكذا الثاني لانه معارض بمفهوم الاول ومفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من
مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية
ح ان يتعارض الروايتين تسقط دلالتهما نقول ان دلالة قراءة التشديد على
التحريم قبل الغسل دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه دلالة مفهوم و
مع ذلك معارض بالمفهوم الاخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل
الطهر على التطهر قال في القاموس طهرت انقطع دمها واغتسلت من الحيض
ونحوه كتطهرت قوله قابل للتاويل اما بحمل النهي على ما يعم الكراهة والشرط
على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر لان التفعيل قد يجيء بمعنى
الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم قيل ومن هذا القبيل المتكبر
في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشتراطه
في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا عن الفقيه وكذا عبارة المفيد في المقنعة وان كان
خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل في قراءة التخفيف على ما ذكرنا
من جانب الصدوق وان كان ارجح باعتبار انه في لفظ واحد بخلاف التاويل على
قراءة التشديد اذ لابد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني ارجح لاعتضاده

باصا

باصالة البراءة وبالشهرة بين الاصحاب وبان به يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف
ذلك على الوجه الاول اذ ح يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود الصحيح
في اخبار المنع واما ما ذكره الش في شرح الارشاد من قوة ما ذهب اليه الصدوق
لدلالة ظ الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يساويها فهو ده اعلم
به هذا كله مع عدم ظهور قايل بالمنع مطلقا الا انه نسب الى الصدوق وقد عرفت
انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فتامل قوله تمكنت من فعلها اي من فعلها
بتمامها وهذا هو المشهور ونقل عليه في الخلاف الاجماع ونقل عن ظ المرتضى وابن
بابويه وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدلوا بها
على المشهور منها حسنة ابي عبيدة بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع وفيها
واذا طهرت في وقت فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رات وما
كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وموثقة فضل بن يونس عن ابي
الحسن الاول ع وفيها قال واذا رات المرأة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة
اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر
دخل عليها وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة
الظهر فوجب عليها قضاؤها وهاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء

اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخرت لكن الوقت في الاولى مطلق وفي
الثانية مقدر باربعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب القضاء بمجرد التمكن من
فعلها كما هو المشهور وذكر العلامة في المنتهى انهما من حيث المنطوق
دالا على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع خروج
وقت الامكان لان الثاني رتب الحكم فيه على الضياع والاول على التفريط وذلك
متحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد ترك الصلوة
في اول وقت الامكان مع توسعة الوقت غير معلوم بل الظاهر من الخبرين ان التفريط
والضياع انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها
موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امراة اذا دخل وقت الصلوة
وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألته عن المراة تطمث بعدما نزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في
وجوب القضاء اذا طمثت بعد ما دخل الوقت فاخرت الصلوة حتى حاضت
من غير تقييد بالتمكن من ادائها وتمامها مع الشرايط كما هو المشهور لكن
وجوب القضاء مع التمكن من فعلها وتمامها مع الشرايط كانه مما لا خلاف

فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما بدونه فليس على وجوب القضاء
فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا تصلح دليلا مع عدم صحة سندهما فالمتبع
ما هو المشهور ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن امراة
صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها
ولا تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا يظهر له مستند
وفي رواية ابي الورد عن ابي جعفر ع ان المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت
ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رات الدم وهي في صلوة المغرب
وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم تقوم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض
الركعة التي فاتتها من المغرب وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وبما يمكن
تنزيلها على اعتبار الاكثر حمل قضاء الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول
منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المشهور به ايضا لكنها ضعيفة بجهالة
الراوي فتامل قوله طاهرة متعلق بالفعلين اي تمكنت منها طاهرة قبل مجي
حيضها قوله او فعل ركعة هذا حكم من طهرت في اثناء الوقت وتخصيص
الطهارة بالذكر هنا من بين الشرايط للعلم بانتفائها هنا بخلاف باقي الشرايط
وبخلاف للمسئلة السابقة هذا وانما يتحقق الركعة برفع الراس من السجدة الثانية

صرح به في التذكرة او بتمام ذكرها كما هو ظ كلام الش في بحث الشك واحتمل
المص في الذكرى الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده
صاحب المدارك ثم ان حكم المسئلة على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب وبناؤه
على ان بادراك الركعة يدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين العلم كما ادعاه العلامة
ره في المنتهى ويدل عليه الاخبار ايضا من العامة والخاصة وان كانت غير نقية
السند فاذا امكنها ادراك الصلوة فلا ريب في وجوبها عليها للعمومات
وكذا في وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايض ثم ان على المشهور من
تقسيم الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا
واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها للمختارين وذوي الاعذار
والمضطرين فالظ ايض اعتبار الوقت الثاني لان الحيض ايض من الاعذار
كما صرح به الشيخ في المبسوط فاذا طهرت في الوقت الثاني بقي الوقت
لها فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضاء ويحتمل ان يقال ان الوقت الثاني
انما هو لمن كلف بالصلوة في الوقت الاول وكان له عذر يتعذر او يتعسر معه
اقامتها ويرخص لها التاخير الى الوقت الثاني فمن لم يكلف بها في الوقت الاول
اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه في الوقت الثاني اداؤها ولا قضاؤها مع

فواتها هذا وقد اختلف الاخبار في هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية التطهير
في الوقت الثاني كرواية عبيد الله الحلبي وسندها موثق حسن عن ابي عبد الله
ع وفيها وعن ابيه قال كانت المراة من اهلها تطهر من حيضها فتغتسل
حين يقول القائل قد كادت الشمس تصفر بقدر ما انك لو رايت انسانا يصلي
العصر تلك الساعة قلت قد افرط فكان يامرها ان تصلي العصر وموثقة عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت المراة قبل غروب الشمس فلتصل
الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ورواية
ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر صلت
المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ومثلها
روايتا داود الزجاجي وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب
الصلوتين بالطهر قبل المغرب او الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه في المشهور
من ادراك الركعة وايض تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يقال ان
القضاء لا يجب ان يكون على وفق الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس
قال سألت ابا الحسن الاول ع قلت المراة ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع با
لصلوة فقال اذا رات الطهر بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا

العصر لان وقت الظهر قد دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها الوقت وهي في الدم
فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم فلم
يجب عليها اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت الاول كما ذكرنا في الاحتمال الثاني
على راي الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال
اذا طهرت الحايض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في اخر وقت
العصر صلت العصر قوله ع قبل العصر اي قبل اخر وقت العصر بقرينة مقابله و ح
فيوافق ما هو المشهور او المراد قبل دخول وقت العصر اي قبل ان ينقضي اربعة
اقدام وللقائم الاخرى قوله ع في اخر وقت يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفي طهرها
ولو في اخر الوقت كما ان في التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايضا اشارة اليه
وعلى هذا فيوافق موثقة فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى قال سالت ابا
جعفر ع عن الحايض تطهر عند العصر تصلي الاولى قال لا انما تصلي الصلوة التي
تطهر عندها وظاهرها موافق للرواية فضل بن يونس ويمكن حمل قوله
عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر فيوافق المشهور ومثلها موثقة
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت المراة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل
في شانها حتى يدخل وقت العصر قال تصلي العصر وحدها فان ضيعت فعليها

صلو

صلوتان فان ظهرها ايضا على وفق موثقة فضل ويمكن حمل وقت العصر على الوقت
المختص بالعصر اي بقدر اربع ركعات فيوافق المشهور ومثلها حسنة ابي عبيده
عن ابي عبد الله ع قال اذا رات المراة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل
حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وصحيحة
عبيد بن زراره عن ابي عبد الله ع قال ايما امراة رات الطهر وهي قادرة
على ان تغتسل في وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها
قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وقال الشيخ ره في التهذيب الذي اعول عليه في
الجمع بينها ان المراة اذا طهرت بعد زوال الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام فانه
يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت بعد ان يمضي اربعة اقدام
فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب لها قضاء الظهر اذا كان طهرها
الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن وجه
واما ما ذكره ره في المبسوط من انها ان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول
وقت العصر قضت الصلوتين معا وجوبا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت
قبل مغيب الشمس بمقدار ما يصلي خمس ركعات واذا طهرت بعد مغيب الشمس
الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها ايضا قضاؤهما اذا

طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما يصلي خمس ركعات ومثله في النهاية ايضا لكن
لم يقيد فيها الاستحباب في الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق في الاولى
استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت قبل
الفجر ففيه تامل لانه ان كان بناء ما ذكره على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه
في تقسيم الاوقات فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت الاختياري لهما
عنده لا يمتد الى النصف بل عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق
والاضطراري الى ربع الليل والاختياري للعشاء الى ثلث الليل والاضطراري
الى نصفها فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما اذا طهرت الى نصف الليل و
ان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار فكذلك اذ الاخبار اعتبار الطهر قبل
الفجر فيهما لا معارض لها صريحا حتى يجب حملها على الاستحباب غاية الامر انه
اذا ثبت فيهما ايضا وقتان كالظهرين فيستفاد من اطلاق بعض تلك
الاخبار او عمومها خصوصا مع قرينة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر
حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء او اذا لم تطهر الى اخر الوقت الثاني فلا
قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه شي اصلا فلا قضاء للثانية
ايضا و ح فيجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقيق وقتهما ورعاية الوقت الاول

او

او الثاني في كل منهما وحمل القضاء بعده على الاستحباب فمن راى امتداد الوقت
الاول او الثاني للعشاء الى نصف الليل وللمغرب الى ان يبقى منه مقدار ان تصلي
اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر
ذلك فاعتبار النصف على مذهبه فيهما مما لا وجه له لان وقت المغرب عنده
لا يمتد الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية تتميم قوله بعده اي بعد
الحيض فاذا تمكنت من اداء ركعة قبل الغروب وجب عليها العصر ومع اهمالها
القضاء واذا تمكنت من اداء خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالهما
قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل على مختار المصنف ولا يكفي فيهما
التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهرا لان الوقت بقدر الاربع مخصوص بالعشاء
فلا يمكن من ادائه شي من المغرب في وقته واما ما ذكره العلامة ره في المنتهى من
انها اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بينا انه يجب الفرضان وهل
الاربع للظهر او العصر فيه احتمال تظهر الفايدة لو ادركت قبل الانتصاف
مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هنا الفرضان وان قلنا
للعصر وجبت العشاء خاصة والروايات تدل على الثاني ففيه تامل اذ على
القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخير كما هو المشهور يختص مقدار

الاربع بها الا اذا ادرك ركعة من الظهر في وقتها اذ ح على القول بكون الاربع
للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر ويصير مقدار
الثلث ايضا لها ويختص العصر بمقدار ركعة وعلى القول الاخر يكون الاربع للعصر كما
كان ولكن يزاحمها الظهر في مقدار ثلثة كما يزاحم العصر المغرب بثلاث لو ادرك
من وقتها مقدار ركعة وهذا ينسحب في العشائين ايضا على تقدير ادراك ركعة
من المغرب في الوقت بان بقي الى النصف مقدار خمس ركعات واما اذا بقي مقدار
اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شيء اصلا فيختص الوقت بالعشاء ولا تغيير
وقت المغرب ولا يتوسع على القولين واما على القول باشتراك تمام الوقت
بين الفرضين فالخلاف ايضا في وجوب اداء الاخيرة في الاخر اذا بقي مقدارها
لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايضا ويستوي فيه الظهران والعشاآن
كما صرح به العلامة نفسه ايضا في المنتهى ولا يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون
الاربع للظهر او العصر في الصورة المذكورة اذ الاربع وقت لهما على هذا القول
مطلقا لكن اذا بقي الوقت للاولى مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج
العصر من وقته بقدر ثلث واذا لم يبق يجب الاتيان بالعصر في وقته وقضاء
الظهر ومثله الحكم في العشائين على تقدير بقاء مقدار الخمس واما على تقدير

بقاء الاربع فهو للعشاء بلا خلاف فتامل ثم انه اذا ادرك ركعة من الصلوة
في الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضها اداء وبعضها قضاء مذاهب
اشهرها الاول بل ادعى عليه في الخلاف الاجماع ولا ثمرة مهمة للخلاف الا في
النية ولما كان الظاهر عدم وجوب التعرض للاداء او القضاء في امثال هذه المواضع فلا
حاجة بنا الى تحقيق القول في ذلك واما ما ذكره المص في الذكرى من انه يترتب على
الخلاف الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء
ففيه تامل بل الظاهر انه لا خلاف في وجوب الاتيان بالصلوة التي بقي من وقتها
مقدار ركعة مع الشرايط في ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوايت
لو كان والله تعالى يعلم قوله فهي بما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها
وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالناقص عن الثلثة وما كان قبل
التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل
لا يخلو من ركاكة فتامل قوله من كون السابق عليها اي على التجاوز والتانيث
باعتبار المجاوزة على ان الامر في التذكير والتانيث سهل لا سيما في المصادر
على ما قيل وللمتكلف جعل الضمير راجعا الى العشرة فان كل جزء سابق عليها
اي على تمامها بل على نفسها ولو بالذات فتامل قوله او فيما بعد ايام العادة

اي ايام عادتها في الحيض فان مع التجاوز عن العشرة ترجع الى عادتها في الحيض
لا عادتها في النفاس قوله اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لبعد النفاس او
للموجود بعد العشرة وقوله او يصادف عطف على يتخلل وكذا قوله او يحصل
والنفي وارد على المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفي الجميع
والمراد ان الموجود بعد النفاس وبعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد
من الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل
نقاء اقل الطهر اي تخلل عشرة فصاعدا بيض لم تر فيها دما اصلا
فلما ذكروا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه واما اذا
صادف ايام العادة بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس في
ان استمر الدم فلان ما تراه في ايام العادة فهو حيض اذا تخلل اقل
الطهر وكذا اذا حصل فيه التميز بشرايطه واما اذا لم يوجد شيء منها فهو
استحاضة وهو ظ واما ما ذكره سلطان العلماء في توجيه هذه العبارة
حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفي وتقدير الكلام
انه او لم يصادف ايام العادة والمراد ان الموجود بعد العشرة بلا حد شرطين
استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفه ايام العادة

من الحيض على تقدير التخلل فما كان بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف
العادة استحاضة ايضا كما كان قبل التخلل استحاضة فالحيض في ذات العادة
ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة انتهى ففي ما فيه من التكلف
اما اولا فلان ظ لفظ النقاء هو ما ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره
مع انه لا فائدة في التخاء لا عتاء اقل الطهر عنده اما ثانيا فلانه على ما ذكره
يكون قوله او يصادف عطفا على المنفي بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل
لا يمكن حمله على هذا الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل
او لم يحصل شيء من المصادفة وحصول التميز فيخرج الكلام عن الانتظام
او يقال ان تقدير الكلام هكذا او لم يصادف في ذات العادة او لم يحصل في
ذات التميز فالمنفصلة حقيقة مركبة من جزئين لكن الجزء الثاني منهما في ذات
العادة امر وفي ذات التميز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان على ما ذكره يكون
ولد بعد مضي عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل
ينبغي الاكتفاء بما قبله بخلاف ذلك على التوجيه الذي ذكرنا كما لا يخفى على
المتامل ويتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة
وان تخلل اقل الطهر مطلقا مشكل بل في صورة النقاء الظاهر على ما يستفاد

من كلامهم انه حيض الا ان يتصل بايام العادة ويتجاوز معها عن العشرة
اذ ح يحكم بان ما صادف ايام العادة اى وقع فيها حيض والباقى استحاضة
واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز معها عن العشرة فمقتضى فتاويهم كونه
حيضا وحمل الكلام على ان مع عدم المصادفة استحاضة فى الجملة وهو ما اذا
كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف ظاهر كلام ره ايض فتامل هذا
ما كتبته فى سالف الزمان عند اشتغالى بقراءة هذا الكتاب على الوالد
العلامة طاب ثراه مع بعض زيادات سنح لى فى اثناء نقله فاضفته اليه وقد
عرضت ما ذكرته فى توجيه العبارة عليه طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا
لرايه فى حلها والآن لى فيه تامل فان الظ من فتاويهم انه لا يجب فى الحكم بكون
ما يوجد بعد العشرة حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفى انقطاع الدم ثم
عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا
فهو حيض ولم يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانه ح حكموا بان ما
صادف العادة حيض والباقى استحاضة وان مضى اقل الطهر وعلى هذا
فالظ فى حل العبارة ان يق المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل فى اقل الطهر
فصاعدا وان لم يكن فى تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا

يحصل

يحصل النقاء اصلا او حصل ولم يكن فى جملة العشرة فصاعدا بل فيما دونها اى لا يكون
زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بقدر اقل الطهر
اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة
بعد مضى عشرة او يحصل تميز بشرايطه فالمعتبر فى كونه استحاضة عدم تخلل
نقاء على الوجه الذى ذكرنا وكذا عدم المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى
شئ منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى وان كان لا يخلو
من تكلف لكن الظ ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتامل قوله
بعد مضى عشرة فصاعدا اه هذا بناء على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض و
النفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض فلا نحيض محتبس وقد تردد فيه فى
شرح الارشاد واحتمل عدم الاشتراط لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام
المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام ونقل عن العلامة ره فى النهاية انه
استقرب الاشتراط ثم ذكر ان فى الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط فى الحيض
المتعقب للنفاس فيحكم به ويلزم مثله فى السابق ايض اذ لا قائل بالفرق مع
ان فى رواية عمار الساباطى ما يدل على الاشتراط فيه ايض وقال الشيخ فى الخلاف لما
اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس فلا خلاف فيه فالاخبار التى وردت بان

اقل الطهر عشرة ايام بينا ولهذا الموضع لانها عامة فى الطهر عقيب الحيض
وعقيب النفاس وايض روى عبد الله بن المغيرة عن ابى الحسن الاول ع فى امراة
نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم تطهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع
الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فا ثبت كما ترى
ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص قوله او يحصل فيه تميز بشرايطه بقى شرط
اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ باحدى الروايات والا كان ما تختاره
منها مستثنى ايض وكانه ترك احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه
كذا فى الحاشية فى بعض النسخ ولا يخفى انه لا بد ايض من اشتراط ان لا يكون
فرضها الرجوع الى عادة الاهل او الاقران والا فما تراه فى ذلك الوقت ايض
مستثنى ويمكن حمل العادة فى كلام الشيخ على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايض
وح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشية
فى الحل الذى ذكرنا للكلام اثر دون ما ذكره سلطان العلماء ره فافهم قوله
فى الوقت المذكور اى الاوقات المذكورة فى المتن التى حكم بكون الدم فيها
استحاضة وهى ما اذا زاد على العشرة وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايض
ففيها ايض يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه قوله اما ان

تغمس

تغمس القطنة اجمع ظاهرا وباطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اى
جميع باطنه وجميع ظاهره فى الغمس لكن يكون السيلان متوسطا ومع كثيرة
وبدون الغمس لكن قليلة وان تثقب القطنة الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر و
كلامه فى شرح الشرايع اظهر فيه حيث كتب على قول مصنفه ما ان لا يثقب الكرسف المراد بثقب الدم
الكرسف غمسه له ظاهرا وباطنا فمتى بقى منه شئ من خارج وان قل فالاستحاضة
قليلة انتهى لكن الظ من كلام الاكثر والمستفاد من الاخبار ان الاعتبار بالثقب
بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر وظهوره عليه وان لم يغمس جميع الظاهر
فمع الثقب يكون متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة فيمكن حمل كلامه هاهنا على
هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا بيانا للمراد بغمس القطنة اجمع اى المراد منه وصوله
الى الظاهر والباطن معا وان لم يستوعبهما لكن حمل كلامه فى شرح الشرايع
عليه بعيد جدا ثم انهم لم يتعرضوا التحديد لقدر القطنة وزمان اعتبار
الدم فالظ الرجوع فيهما الى العرف والعادة كما ذكر صاحب المدارك ره
فتامل قوله توضا لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن
ابن ابى عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا غسل عليها ولا وضوء وعن
ابن الجنيد انه ان ثقب فالاغسال الثلثة والا فغسل فى اليوم والليلة والظ انه

وباطنا

لا فرق في الصلوة بين الفريضة والنافلة لعموم صحيحة معوية بن عمار وان
كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء
وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم وجوز الشيخ صلوة ما شاءت
من النافلة بوضوء الفريضة فكانه حمل الصلوة على المعهودة وهي اليومية او
الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء اتجه الخلاف كما ذكره المصنف في الذكرى
قوله لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا اي وان كان اقل من الدرهم وللكلام
فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا ومع ذلك فهي مما لا يتم فيه الصلوة وظاهرهم جواز
الصلوة في النجس منه مطلقا وان كان بنجاسة لم يعف عنها في غيره كما صرح به
المحقق في الشرايع مع انها ليست من الملابس والدلالة على عدم جواز الصلوة
في النجس مخصوصة بها وكان نظره ليس الى نجاستها في نفسها بل الى تنجس
المحل بها باعتبار رطوبته ورطوبتها غالبا وح فلا يرد ما اورد ما بعد
الكلام الاول هذا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلامة ره في المنتهى مع
في بعض الاخبار ايض الحكم بتغيير القطنة في غير القليلة والظاهر عدم الفرق
بين القليلة وغيرها في ذلك وفي حكم تغييرها تطهيرها كما سيذكره في الخبر
ثم ان الشيخ ره في المبسوط والنهاية حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم ايضا وكانه

لا

للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال وصول الرطوبة اليها ولو كان المعتبر في المتوسط
غمس جميع الظاهر والباطن كما هو ظاهر كلام الشيخ كما اشرنا اليه ففي القليلة بما لا يخرج
الدم ويتخطى الخرقة به وان لم يسل فالحكم بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب في
هذه الصورة فتدبر قوله وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مطلقا
على القول بعدم العفو عن هذا الدم مطلقا على ما ذكره واما مع زيادة على القدر
المعفو على الاحتمال الذي ذكرنا من التسوية بين الدماء في العفو عما عفي عنه
فتامل قوله قد علم مما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
وانما ذكر تغيير القطنة والخرقة لعدم شمول الثوب لهما قوله وما يغمسها بغير سيل
اه اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد
وابن ابي عقيل انهما سويا بينها وبين الثالثة في وجوب ثلثة اغسال مع ما
نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا ووافقهما في هذه
التسوية المحقق ره ايضا في المعتبر فقال والذي ظهر ان ظهر الدم على الكرسف
وجب ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل
صلوة ورجحه العلامة ره ايض في المنتهى وجماعة من محققي المتاخرين وما ذهبوا
اليه لا يخلو من قوة والكلام ح في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء معها

اولكل صلوة كالكلام في القسم الثالث على ما سيجيء والله تعالى يعلم قوله
على ما ذكر في الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والذي صرح به
اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والظاهر ان ايجاب الوضوء
للغداة مبني على الخلاف في وجوب الوضوء في الاغسال غير الجنابة فمن اوجبه
كالشيخ ومن تبعه اوجبه ههنا ايض كما ذكره ههنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى
رضي الله عنه فلا وضوء عنده الا للصلوات الباقية فافهم قوله ولو كانت صائمة
قدمته على الفجر كذا ذكره المص في الذكرى والدروس وظاهره وجوب التقديم
ولذا نسب في شرح الارشاد الى المص انه قطع بوجوب التقديم لكن لا يظهر
له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بغسلها على
الغسل بصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او دم
نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان
كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها
وصلوتها ام لا قال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلعم كان يأمر
فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم ذكر المكتوب اليه
ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد

منها

منها توقف صحة الصوم على كل غسل وجب عليها الصلوة وح يكفي في صحته
فعلها الاغسال للصلوات ولا دليل على ما ذكروه من التقديم نعم بعد القول
بوجوبه الاحوط لها رعاية خروجا من الخلاف لكن بشرط مراعاة تضيق الوقت
واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف
جدا فتامل وفي شرح الارشاد وذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال
المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه للصلوة ما
كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك
وان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث فيحتمل وجوب
تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة
والحيض المنقطع ولان جعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس يدل
عليه لان ما كان غاية منه الفعل يتقدم عليه ولان اعتقاده في بعض الاحوال
بالنسبة الى العبادات المستقرة لا يوجب القياس عليها انتهى وبعد ما ظهر لك مستند
الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكره من الوجوه
والعلامة ره في النهاية توقف في ذلك وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل
العشائين او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو لم تغتسل

عن الصلوة فكالاولى فى انه لايجب عليها للصلوة الباقية الا الوضوء لكل صلوة
واما تغيير الخرقة فلا يختلف بكون الغمس قبل الصبح او بعده وهو ظ ولو كانت
صايمة فهل يجب عليها الغسل للصوم لم يحضرنى الان تصريح منهم بذلك وجعلهم
الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغسل الشامل للوسطى والكثيرة يشعر
بالوجوب لكن لايظهر له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة على بن
مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على قضاء الصوم بترك جميع
الاغسال فيمن تغتسل لكل صلوتين وان كان فى الوسطى على القول المشهور ليست كك
لا غسل عليها فى الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف صومها على الغسل
مما لا وجه له فتامل قوله وما يسيل يجب له جميع ذلك اه لا خلاف بين الاصحاب
فى وجوب الاغسال الثلثة فى هذا القسم وانما الخلاف فى الوضوء فاقتصر
جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت المفيد ره الوضوء للظهرين وكذا
العشائين وكذا صلوة الليل والغداة كالاغسال واوجب ابن ادريس مع الاغسال
الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكرهنا وتبعه عامة المتاخرين انه يجب عليه هذه
مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا
وربما يكون غلط لما ذكره الشيخ ره فى المبسوط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع

قال الشيخ المحقق ره فى اللمع فى انكار هذا القول [illegible] التشنيع على قايله فما ادرى ما العاملة لمتاخرين

بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص
بالموضع الذى يقتصر فيه على الوضوء وظ الاخبار هنا وكذا فى المتوسطة الاقتصار
على الاغسال فالظاهر القول الاول لان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل
سوى الجنابة كما وقع فى بعض الاخبار وح فالقول قول المفيد واما المتاخرون
فليس لهم مستند صالح وذكر الش فى شرح الارشاد ان الاخبار الصحيحة دلت على
المشهور اى مذهب المتاخرين وهو ره اعلم بما قال والاحوط فى القسمين
الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء لكل صلوة والله تعالى يعلم قوله تغتسل
ايض للظهرين وهذا على الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح
به فى شرح الارشاد وقال بل ربما كان افضل وفى المنتهى جزم باستحبابه
وانه ابلغ للتطهير وتبعه شارح القواعد وفى المدارك قطع بالجواز
وحكى عن المنتهى جزمه باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة
فيه بناء على ظ الروايات فتدبر قوله وتغيير الخرقة فيهما الظ انه ايض
اجماعى كتغيير القطنة والا فاذا كانت مما لا يتم فيه الصلوة اشكل الحكم بوجوب
تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا فى القطنة فتذكر قوله وانما يجب الغسل
فى هذه الاحوال اه اعلم ان ههنا مسايل لا بد من تحقيق القول فيها لنتطهر

بعد ذلك بحقيقة ما ذكره المص ره ههنا الاولى انها اذا انقطع دم الاستحاضة
فى غير وقت الصلوة بعدما فعلت موجبه وقت الصلوة فالحكم فيه ما نقول نقل المص
فى الذكرى عن الشيخ انه حكم بان انقطاع دمها يبطل الوضوء ويوجب الوضوء ولم
يذكر المبسوط وقيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضة فى نفسه
حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا استملت فان كان حال
الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت
موجبه وان خرج بعدها او فى اثنائها دم ثم انقطع اما فى الاثناء او
بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دايما وان كان
انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم
الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى انما
كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم
تاثيره فى الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم
السلم ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب
الوضوء لا غير فاذا انقطع بقى ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون فيه الغسل
فليكن مستمرا هذا كلامه وفيما ذكره تامل اذ كون دم الاستحاضة حدثا مطلقا

قال [illegible] بالوضوء [illegible]

ثم لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مطلقا بل فى الاوقات المخصوصة
والوقت الذى وجد فيه ههنا ليس منها وبعد دخول الوقت انقطع البرء سقوط
اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة
الصلوة فالاصل بقاؤها وعدم ايجابه لشىء اصلا ولو سلم كونه حدثا فلا نم
الا وجوب الوضوء لثبوته فى الاستحاضة مطلقا بخلاف الغسل اذ لم يرد الا فى مواضع
مخصوصة الا ترى عدم وجوبه فى المتوسطة لغير الصبح وفى الكثيرة للصلوة التاسعة
مع الجمع ولعموم اية الوضوء يخرج ما يخرج بدليل كالمتطهر غير المستحاضة لخروجه
بالاجماع فيبقى الباقى ولعدم ظهور قايل بعدم ايجابه لشىء اصلا على ما ذكرنا
من الاحتمال الاول وعدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء
حذرا من خرق الاجماع ومن هنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون
بناؤه على مذهب العامة كما حكم به المص واستحسنه الش فى شرح الارشاد وحكم
بانه فى غاية الوضوح وظ الاخبار الواردة فى هذا الباب وجوب وظيفة كل
حالة عند وجودها فى وقت الصلوة الذى هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة
لا مطلقا كما يظهر بالتامل فيها لكن صحيحة الصحاف من بينها كما سيجىء ربما
يشعر بوجوب الغسل بالسيلان فى الجملة فيما بين الظهرين والمغرب بعدما صلت

الظهرين وهو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ام لا فهى مؤيدة لما نجعه الثانية انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة فى وقت صلوة فهل يستصحب حكمها فى جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا بل فى وقت كل صلوة من اعتبار الدم فيه ولا ريب ان الظ اعتباره فى وقت كل صلوة اما اذا انتقلت من القلة الى الكثرة فليصدق الكثرة عليه ح فيثبت حكمها واما فى العكس فلان الحالة الثابتة لها ح هى الحالة اللاحقة فيثبت لها حكمها بمقتضى الاخبار واما الحالة السابقة فقد انقطعت عنها وثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم فى الجملة يحتاج الى دليل ولا دليل يدل عليه الثالثة انه فى الصورة الاخيرة وهى الانتقال من الكثرة الى القلة او التوسط على المشهور هل يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة شئ مضافا الى حكم الحالة اللاحقة ام لا فقول الظ على وفق ما ذكرنا فى مسئلة الانقطاع بالكلية على انه راى الشيخ لا يجب عليها لانقطاع الحالة السابقة الا الوضوء وتاتى به فى ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب عليها بالانقطاع سوى الوظيفة اللاحقة واما على راى المص فالظ انه لا بد لها من غسل الدم الكثير السابق اذا لم يقع الغسل بعده ثم تاتى بوظيفة القليلة اذا انتقلت الى القلة وكذا اذا انتقلت الى التوسط

على المشهور فى غير الصبح واما فيه فالغسل للصبح يكفى للوظيفتين جميعا وصحيحة الصحاف تشعر بما ذهب اليه المص لان مفهومها الحكم بالغسل بتحقق الكثرة فى الجملة فيما بين الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت وقت المغرب منها الى حالة اخرى ايض هذا واذ قد لحظت خبر الجنه الفروع فنقول عبارة المتن ربما اوهمت ثبوت وظيفة الكثرة مطلقا مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان فى غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده فى الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه فى المسئلة الثانية فالصواب حمله على ثبوت غسل واحد فقط بذلك كما ذكرنا فى المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين ولا مع غسل آخر لصلوتين اخريين بل يصدق عليه فى الوقت الثانى انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بما شرطوا القرينة على ان مراده ذلك استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان كان قبل وقت العشائين ولا دلالة على ازيد من ذلك اصلا واما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوة وحكم بانه لا شاهد له ففيه ان ثبوت الحكم عند وجود الحالة وقت الحكم ظ الاخبار ومما لا خلاف فيه واما مع ثبوته وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على الثانى لا على القايل

فلا ينبغى التعريض له هذا القايل بنفى الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على ما ذكره ينبغى ان يجعل حجة على القايل هذا واما ما نقله فى الحاشية عن المص فى الدروس والذكرى فيما نه انه ره قال فى الدروس و الاعتبار فى كميته باوقات الصلوة فى ظ خبر الصحاف وفى الذكرى نقل ان الصحاف روى عن الصادق عم فلتغتسل وتصلى الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضا لكل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحته وسال وجب عليها الغسل وان طرحته ولم يسل فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم قال هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى كلامه ره وحمله المحقق الثانى فى شرح القواعد بعده وصاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا يثبت عليها فى صورة الانتقال من الكثرة الى القلة سوى وظيفة القليلة فاوردوا عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل على خلافه وعلى ما فهموه لا امر كما ذكروه لكن يمكن حمل كلام المص على ما ذكرنا فى المسئلة الثانية من ان الاعتبار بوقت كل صلوة وليس اذا ثبت احدى الاحوال فى وقت

صلوة فيستصحب حكمها فى جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت الى حالة اخرى وح فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر به فى الدروس ظ فان قوله عم ما لم تطرح الكرسف ان الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انتقل حكمها ووجب الغسل وانما لم يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف اى اذا لم تطرح الكرسف واما اذا طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل وح فلا يدل على انتقال حكم بل هو بيان الحكم كل صورة اذا وقعت بدلا عن الاخرى فتدبر والقرينة على ان مراده ره ما ذكرناه هو ما نقلنا عنه فى مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة لجريانه بعينه فى هذه الصورة فالظ انه ليس مراده نفى الغسل لانقطاع الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحالة السابقة مطلقا والانتقال الى حكم الحالة اللاحقة ويؤيده ايضا ما ذكرنا انه قال فى موضع آخر بعد مسئلة الانقطاع باسطر قليلة الاعتبار فى الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة

انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى آخر ما ذكره
فالظاهر ان مراده هناك ايضا هو ما اشار اليه ههنا من انتقال الحكم لا عدم
الاعتبار بالدم السابق على الوقت اصلا فتأمل قوله اذا لم يكن وقت اغتسلت
له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد
بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان
العلماء ههنا من قوله فلو اغتسلت بعده الدم لا يجب الغسل وان زاد الدم
بعد الغسل ففيه ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل وبعض الكثير
اذا كان في غير الصبح على المشهور فتامل قوله في الخانية على عدم اعتباره
صريحا دعوى الصراحة لا يخلو عن شيء والاولى دعوى الظهور فان قوله
ع فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظاهر فيما ذكره لان المعتبر
عدم السيلان ما بين الظهرين الى المغرب لا في وقت المغرب فقط ومفهومه
انه اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل
ودلالة المفهوم ليست صريحة على ان النسخ فيه بينهما مختلفة ففي بعضها
بضمير التثنية على ما نقلنا وح فالامر كما ذكرنا وفي بعضها بضمير التانيث
وح فالظاهر ايضا حمله على ان المراد ما بين المراة وبين المغرب اي بين
الوقت

الوقت الذي فيه المراة مطلقا وبين المغرب ويوافق النسخة الاولى لكن يمكن
حمله على ما بين المراة بعد دخول وقت المغرب اي الصلوة وعلى هذا فلا يدل — وبين المغرب م
على ما ذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور وقد تبين ان رواية الصحاف
هذه لما كانت من المشكلات فلا باس بان ننقلها ههنا بتمامها ونشير
الى ما يفهم منها وما فيها من الاشكال وان خرجنا بذلك عما هو دابنا في
هذه الحواشي من رعاية الاختصار وترك الاطناب مخافة الاشتباه وملالة
الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي
ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال اذا رات الحامل الدم بعد
ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي
كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ ولتحتشي — ولتحتش
بالكرسف وتصلي واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم
او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها
التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل
ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم الا بعد ان تمضي الايام التي كانت ترى
الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر

والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف
الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها
وسال الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم
عنها فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل
من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث
مرات وتحتشي وتصلي تغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب
والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم
عنها هذا تمام الرواية وهي من الروايات التي تدل على حيض الحامل وقوله ع ليس
من الرحم ولا من الطمث ظاهره بقرينة ما اطلق فيه من الحكم ان المراد به نفي
كونه من الرحم نفي كونه استحاضة اما بتخصيص ما من الرحم بالاستحاضة او بتعميمه
بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص
بعد العام والمعنى على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض وحكم
ذلك هو انها تتوضأ له وتحتشي وتصلي مطلقا ولم يذكر هذا الدم فيما
رايناه من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفي كونه من الرحم بمنزلة التعليل
لنفي كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذي من الرحم اي يقذفه الرحم بالطبع

فان طرحت الكرسف عنها م

والاستحاضة ليست كذلك بل من علة فيكون المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة
ويكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض اقسامه ولم يفصل فيه
تعويلا على ما فصل بعد ذلك وعلى التقديرين فالفرق بين مضي عشرين يوما او
عدمه مما لم يظهر وجهه ولا يبعد على الوجه الثاني ان يكون التاخير من العادة
عشرين يوما مناطا لتبين الحمل والحكم بعدم كونه حيضا بناء على عدم امكان
حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هنا والشيخ ره في النهاية عملا
بمضمون الرواية وكانه حملها على الوجه الثاني فانه قال والحبلى اذا رات الدم في الايام
التي كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحائض فان تاخر عنها الدم بمقدار
عشرين يوما ثم راته فان ذلك ليس بدم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى و
قوله ع فلتغتسل ولتحتش اه اي لتغتسل للحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل عمل
المستحاضة في ذلك اليوم او اليومين الذي لم ينقطع فيه الدم وهذا مما يدل على
عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب عامة المتاخرين فافهم ثم مفاد ظاهر
هذه الرواية على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها مع الكرسف اذا تحملته
فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة وليس عليها طرح الكرسف لكن ان انقطع
له فان لم يسل الدم بعد طرحها ايضا فحكمها حكم الاول فان سال الدم بعد الطرح

فعليها الغسل فى اى وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغسال
وهذا لاينطبق على شئ من المذاهب المنقولة من الاصحاب فى الاستحاضة فا
ستدلالهم بها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة
واختلاف احكامها على ما ذكروه كما ترى الا ان يق ان المتوسطة التى ذكروها
وهى ما تجاوز الدم الكرسف فلم يسل عنه يلزمها جمع الدم مع امساك الكرسف
بحيث اذا طرحت الكرسف سال ويحمل الغسل على الغسل الخصوص الصبح بناء على
كون ذلك معلوما عندهم وح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ايض ان يحمل الغسل
على الجنس ويكون المراد فى هذا الشق ايض وجوب الاغسال الثلثة كما فى الشق
الاخير فينطبق على مذهب المحقق ره ومن وافقه من وجوب الاغسال
فيما عدا القليلة ولا يخفى ما فى الوجهين من التكلف والتعسف ومع ذلك
فما يظهر منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف
المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل الاجماع عليه
على ما نقل فى المنتهى وبالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل
جدا فكيف بالاستدلال به والله تعالى يعلم قوله فدم الولادة ماخوذ
من النفس التى هى الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس التى هى

النفس

الدم او من تنفس الرحم بالدم يق نفست المراة على المعلوم والمجهول بكسر الفاء
فيهما وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل ح الا على المعلوم والولد منفوس
والمراة نفساء بضم النون وفتح الفاء والجمع نفاس ايض بكسر النون مثل عشراء
وعشار ولا ثالث لهما ويجمع ايض على نفساوات كذا فى الذكرى وشرح الارشاد
والظ انه نقل الى معنى الدم فى اصطلاح الفقهاء والا فمعناه لغة على ما
ذكره الهروى فى الغريبين هو ولادة المراة ثم ادخال الخارج معها فى النفاس
هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه فيتناوله الاطلاق والنصوص
ونقل عن السيد المرتضى رض انه مختص بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ
فى الجمل ح وربما يمكن الاستدلال له بموثقة عمار عن ابى عبد الله ع فى المراة
يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلى
ما لم تلد وفيه انه لا يدل الا على نفى الامكان قبل الولادة لا معها ايض
الا ترى انه يق انه لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها
فافهم قوله فان فرض العلم بكونها مبدا نشو انسان زاد فى الذكرى بقول
اربع من القوابل ولعل الش اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه
لاعتبار كونه بقول اربع من القوابل بل يكفى العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار

وايضا النفاس

بقول اربع من القوابل ايض وان لم يحصل به العلم ولعل المراد بالعلم فى
الذكرى هو العلم الذى كان حجة شرعا وان لم يحصل اليقين فاشار با
لتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيد ما ذكرنا انه قال
فى الدروس ويكفى المضغة لا العلقة الا ان تشهد اربع نساء عدول بانها
مبدا الولد فاعتبر شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط
اليقين فى المضغة واشترط الش هنا تبعا للذكرى ولعل بناء ما فى الدروس
على حصول اليقين فى المضغة غالبا فلا حاجة الى الاشتراط وبناء ما فى
الذكرى على ما ربما يحصل الاشتباه اذا كفى شهادة الاربع فى العلقة فلتكف
فى المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا كلام الذكرى من تعميم العلم فى العلقة
ينبغى تعميم العلم فى العلقة ينبغى تعميم ما اشترطه من اليقين ايض فى
المضغة فافهم ثم ان المحقق الثانى ره فى شرح القواعد توقف فى هذا الحكم
لانتفاء التسمية واعترض عليه فى شرح الارشاد بانه لا وجه له بعد فرض
العلم وقيل ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه
علقة فانه مبدا نشو آدمى اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق
الولادة فالتوقف فى محله بل ربما امكن التوقف فى صورة كونه مضغة ايض

للتو

للتوقف فى صدق الولادة معه ايض الا ان يثبت الاجماع فيه فتامل قوله ولو تعدد
الجزء منفصلا او الولد المشهور بين الاصحاب انه مع تعدد الولد يكون
ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير وان زاد المجموع من
اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حده ويترتب الحكم فيما اتفقا فيه او
المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالش ره بالاول وظ كلام بعضهم كالعلامة ره
هو الثانى وهو مبنى على الغالب من عدم تراخى الثانى عن الاول بما زاد عن
اكثر النفاس لو العادة والا وجب القطع بتعدد النفاس ويظهر فايدة الخلاف
فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يزد من
وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير على اكثر النفاس وعلى الثانى
يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما فى
الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره فى المعتبر فى كون الدم الخارج
قبل ولادة الثانى نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع
الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه وهو تنفس الرحم به
بعد الولادة فيكون لها نفاسان هذا لو اما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد
ساوى الش بينه وبين تعدد الولد وكان احتمال كون الجميع ح نفاسا

واحدا هيهنا اظهر منه هنا كن بل يحتمل الحكم بكون ما زاد عن الاكثر
او العادة بالنسبة الى ما خرج مع الجزء الاول استحاضة وان لم يزد عن ذلك
بالنسبة الى جزء آخر ويحتمل ان يقال ان الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق
مع الولادة عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث
لا يبقى جزء كك الان يعتبر خروج الجزء الذي يصدق به الولادة
عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي بعض الاجزاء بعد
هذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسئلة مما
لم يتعرض له الاكثر ولم يظهر فيه نص ولا اجماع فكان لا منع فيها من
تجويز احتمال اخر لم يذكره من تعرض لها وقال المص ره في الذكرى لو سقط
عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي
بعد العشرة امكن جعله نفاسا آخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع بقدر
تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرج
من الاعضاء المتفرقة في العشرة يجعل للجميع نفاسا واحدا وما خرج بعد
العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس آخر كالتوامين الظ بقرينة ما سبق
منه في مسئلة التوامين انه تنبيه في الحكم الثاني اى كما ان في التوامين

لكل منهما نفاس على حده وان كان الحكم فيهما مطلقا وذلك لانه قال في
مسئلة التوامين ذات التوامين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل
نفاس حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر حينئذ وقوله وان تجاوز
العشرة اى كل واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي
طهرا بمجرد تجاوز المجموع ويمكن ان يحمل كلامه هيهنا على تعدد النفاس
بتعدد الجزء الخارج مطلقا ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على
سبيل المثال وفيه بعد لكن التنبيه بالتوامين يحمل على ظاهره فتامل قوله
عما يخرج قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة
ولا العامة ايض ويدل عليه ايض مضافا الى عدم اصالة عدم سقوط الكبات
ما تقدم من رواية عمار فتذكر قوله الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على
القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص والش لكن الشيخ في الخلاف
ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا
في حيضها قبل ان يتبين الحمل وهذا بعد الاستبانة هذا ومن شرائط
امكانه ح ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو راى المص ولخلافه
الش وادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا فتذكر قوله فلا

قال الشيخ في الخلاف اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما وقال في المبسوط اكثر النفاس
عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة ايام وعند قوم منهم ثمانية عشر يوما وما زاد عليه لا خلاف بينهم ان حكمه حكم دم الاستحاضة وقال
في النهاية فان استمر بها الدم فعلت ما تفعله المستحاضة ولا يكون حكم نفاسها اكثر من عشرة ايام واما ما نقله صاحب المدارك
انه قال الشيخ في ... ولا يجوز لها ترك الصلوة والصوم الا في الايام التي كانت تعتاد فيها الحيض ثم قال بعد ذلك ولا يكون حكم [illegible]

نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل بمجرد خروج الولد ومنهم
من جعل حدثا اصغر قوله والاكثر قدر العادة في الحيض اختلف الاصحاب
في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق ذلك كما
فعله الشيخ في الخلاف والمبسوط والنهاية ومنهم من فصل وحكم بان المعتادة
ترجع الى عادتها وفي غيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق
ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد وابو الصلاح والصدوق
وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في التهذيب انه قال الشيخ واكثر
ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات الدم النفساء يوم التاسع عشر من وضعها
الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمناه للمستحاضة
وتصلي وتصوم وقد جاءت الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو
عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن
على جميع ذلك وعلى هذا ففيه رجوع المفيد ره من القول بثمانية عشر الى القول
بالعشرة كما نقله عنه في المدارك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار ابتداء
كلام الشيخ الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر
بحسب السياق ويرشد اليه كلام المص في الذكرى حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ

في التهذيب عبارات في شرح الارشاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلا
من الاحتمالين وما عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي بعضها كما نقله الشيخ بدون
قوله وقد جاءت الاخبار الخ وفي بعضها موجود في بعضها العبارة هكذا و
اكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات النفساء الدم يوم الحادي عشر
من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فتفعل ما
رسمناه في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب العلامة في المختلف الى
ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة تتنفس ثمانية عشر يوما والظاهر ان ذكر
المبتدأة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة مطلقا فيشمل المضطربة ايض
ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتابه المتمسك ايامها عند آل الرسول عليهم السلم ايام حيضها
واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت
وان لم ينقطع صبرت ثمانية يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت
كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت
ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا
ففي كثير منها الحكم برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلم
قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل

المستحاضة وصحيحة زرارة ايضا قال قلت له النفسا متى تصلي قال تقعد قدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت
وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل
والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشا بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت
بغسل واحد قلت فالحايض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت
مضمرة في التهذيب عند نقلها اولا لكن لما تعقبه بنقلها ثانيا نسبها
الى ابي جعفر ع وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول النفسا
تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة
يونس قال سالت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت فرات الدم اكثر عما كانت
ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان
رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتوضا
ثم لتصل قال في التهذيب قوله تستظهر بعشرة ايام يعني الى عشرة ايام
لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض انتهى والمراد تستظهر بتتمة
عشرة ايام وحسنة فضيل بن يسار وزرارة بابراهيم بن هاشم عن احدهما
عليهما السلم قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث

جمع

فيها ثم تغتسل وتعمل عمل المستحاضة ورواية اخرى ايضا قريبة منها عن
زرارة وفضيل عن احدهما عليهما السلم وموثقة زرارة عن ابي عبد الله ع
قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ورواية
مالك بن اعين قال سالت ابا جعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها وهي
في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة
حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يامرها فتغتسل
ثم يغشاها ان احب قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفساء
مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زايدا على ذلك لما وسع لزوجها وطوءها لما
قدمنا ان النفساء لا يجوز وطوءها ايام نفاسها ورواية عبد الرحمن بن
اعين في الكافي قال قلت له ان امراة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها
ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها
بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا
منه واسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله ص قال فانقطع الدم عن المراة
ورات الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المراة ورات الطهر
فما فعلت صاحبكم قلت ما ادري وقد اورد الشيخ في التهذيب في عداد

تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى ع عن امراة نفست
وبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة فقال
ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة وان كان دما ليس
بصفرة فلتمسك عن الصلوة ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل ع
على انه جواب ببيان حال مطلق المستحاضة من اول الامر من غير التفات الى
خصوص ما ساله السايل وح يكون دلالة على الرجوع الى عادتها في الحيض مثل
الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في خصوص ما ساله السايل انه ان كان
الدم الذي راته اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة اذ هو استحاضة مطلقا
وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل
عمل المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة على ما هو المراد ههنا لكن الحمل على هذا
انما يتوجه على القول بتقديم التمييز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما
على ما هو المشهور من تقديم العادة فعلى تقدير كونه صفرة تمسك عن الصلوة
في ايام العادة وتعمل عمل المستحاضة في غيرها هذا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله ع كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثماني عشرة سبع عشرة
ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع

عن

عن النفسا كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان
تغتسل لثماني عشرة ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية
اخرى ايضا بسندين موثق وحسن عن محمد بن مسلم عنه ع وقال في الفقيه
وقد روي انه صار حد قعود النفساء عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان
اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها خمسة ايام فجعل الله
عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره في رواية ابن سنان وحكم
في الذكرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رات دما صنعت
كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد روينا عن ابن سنان ما ينافي هذا
الخبر وان ايام النفاس ليس مثل ايام الحيض فتعارض الخبران وما نقل
عن ابن سنان رواية بهذا المضمون قبله ولا بعده فلعل مراده انه وصل
الينا ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم ننقلها ولا يخلو عن بعد
والظاهر انه كانت عنده رواية عنه ما نقلها فنسي وظن انه نقلها وقد
وردت روايات اخرى بقعودها ازيد من ذلك كصحيحة محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين او اربعين

يوما الى الخمسين وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع انها تدع
الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة
اغتسلت وصلت ان شاء الله ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين
يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى عادتها فيما مضى من اولاد
فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين هذا ما وردت في هذا الكتاب
ومن نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها قوي متين لتظافر
اخبارها واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المص
اقتصارا في ترك العبادات على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف
فيها ولان ظ الحكم بالرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى
العادات التي هي العشرة ويمكن ان يق تقعد النفساء بقدر حيضها
مطلقا سواء كان تحيضها بالعادة او بالرجوع الى الاهل والاقران او
بالروايات فان قدر حيضها في الصحيحة الثانية لزرارة وكذا ايامها
وايام حيضها او قرئها واقرائها في الروايات الاخرى لا يبعد شمولها
للجميع لكن لا يظهر قايل به من الاصحاب ويحتمل القول بثمانية عشر كما
اختاره في المختلف عملا باخبارها وجمعا بينها وبين الاخبار الادلة

بحملها

بحملها على غير المعتاده واما القول بالعشرة مطلقا فهو ضعيف لمنافاتها
للاخبار المستفيضة وفي التهذيب ادعى عليه الاجماع حيث قال بعد ما نقلنا
عنه من قوله لوضوحها عندي المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة
مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس
يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة
ايام اذا رات المرأة الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فينبغي ان لا
نصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة
ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او خبر خرج عن سبب او للتقية لكن قال
بعد ذلك متصلا به ويدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشرة ايام و
اورد روايات زرارة ويونس وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين التي
نقلناه وظ انه لا دلالة لشيء منها على الاختصاص بالعشرة مطلقا لصراحتها في رجوع
المعتادة الى عادتها فالظ ان حكمه بكون اقصاه عشرة باعتبار ان اقصى عادة
الحيض عشرة او في غير المعتادة لان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة مطلقا
وعلى هذا فيجب حمل ما نقله من الاجماع ايض على ما يوافق ما ذكره الا ان يق ان

الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض تلك الاخبار لكن
الظاهر ايضا القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا وجوبه كما يظهر بالـ
تامل فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في
ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد ره
غير ظ وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ فالظ كما يشهد به سياق كلامه انها
هي الاخبار التي نقلها الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمدة
او اطلاعه عليها والاعراض عن نقلها والتعرض لايراد ما اورده من الاخبار
وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين
في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة التي نقلناها هذا
ومما نقلنا ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا
من الروايات على وفقه وكذا القول بالاحد والعشرين فان متمسكه ايض
هو روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا
ورواية التسعة عشر ايض تصلح حجة له مع الاستظهار بيومين وفي المعتبر
بعد ما نقل كلام ابن ابي عقيل قال وقد روى ذلك البزنطي عن جميل عن زرارة

هي الاخبار التي نقلها ولا دلالة فيها على اطلاق القول بالعشرة وعلى تقدير ان يكون كلام المفيد ايض فالظ انها ه

ومحمد

ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع ثم قال في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي عقيل فانه
متروك والرواية نادرة ومما نقلنا ظهر ايض ضعف القولين لمنافاتهما
للاخبار المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر
او السبعة عشر او التسعة عشر م
على غير المعتادة مخيرا بينها او بجواز الاستظهار بعد ايام العادة الى
الثمانية عشر او اخيها وعلى هذا لا يجب تاويل قوله ع في رواية يونس
ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله
على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل الاخبار
الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى
على ما اذا كان بصفة الحيض الى السبعة عشر او الثمانية عشر او غيرها مما
ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك ويجمع
بين الباقية بهذا الوجه وايده بما ورد في الاخبار في وصف دم الحيض
والاستحاضة من ان فائدة التعريف معرفة المعرف ليترتب عليه احكامه وبما
في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين
يوما الخ وبما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وبقيت ثلثين ليلة وبما في صحيحة محمد بن

مسلم اذا لم ينقطع عنها الدم قال ويؤيده ايض وجود الدم فوق العشرة
على ما رايناه في كل من رايناه من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق و
الحرج بتكليف عمل المستحاضة كل يوم الى زمان الانقطاع ولا يخفى بعده وضعف
ما ذكره من وجوه التاييد واما الاخبار الواردة بالثلثين اما فوقه فلا يظهر
قايل بها من الاصحاب فليحمل على التقية لو وافقت مذاهب العامة كما
قال في الفقيه والاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان
تطهر معلولة كلها وردت للتقية لا يفتى بها الا اهل الخلاف انتهى واما
حمل روايات الثمانية عشرة واخيها ايض على التقية كما احتمله في التهذيب
فلا يخلو عن اشكال لعدم ظهور قايل بها من العامة ايض فان المعروف
من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة والثوري واسحق و
احد الروايتين عن احمد او الستين كما هو مذهب الشافعي ومالك وعطاء والشعبي
وابي ثور وداود واحدى الروايتين في احمد ونقل ايض عن مالك انه قال اكثره
سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما الا ان
يوجه الحمل على التقية فيهما بانهم عليهم السلم لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثره

عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايض بما يوافق احد اقوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر
لشهرة حديث اسماء بنت عميس بينهم ايض فيمكن التمسك به عند معارضتهم
ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الاتيان بمستند له مقبول عندهم
او يق انهم عرفوا مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة فمتى سمع واحد
منهم ذلك حكموا برفضه بخلاف ما اذا كان مازاد عليه فانهم لا يحكمون برفضه
ولم يتعرضوا له لتجويزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر اسماء
فتدبر وقد اجاب ايض في التهذيب عن التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة
لحديث اسماء بان قوله ع ان اسماء بنت عميس لا يدل على ان ايام النفاس
ثماني عشرة وانما يدل على انه امرها بعد الثمانية عشرة بالاغتسال
وانما كان فيه حجة لو قال ان ايام النفاس ثماني عشرة يوما وليس هذا في
الخبر وايده بمرفوعة علي بن ابراهيم عن ابيه قال سالت امراة اباعبد الله ع
فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما
فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين
نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسماء سالت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية

عشر يوما ولو سالته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة و
بروايتين اخريين ايض احديهما صحيحة والاخرى بسندين موثق وحسن تدلان
على ان سؤال اسماء انما كان حين اتت عليها ثماني عشرة يوما ولا يخفى ان الجواب
عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه متجه لكن حمل رواية محمد بن مسلم عليه بعيد
جدا فان ذكر هذا الحديث في جواب السايل عن قدر قعود النفساء ظ في انه
بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعده ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين
نعم بعد حمل الروايتين على التقية يمكن ان يق انه ع لم يحكم له بالقعود ثماني
عشرة بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس كذلك وقوله ع
ولا باس ان تستظهر الخ ولم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثماني
عشرة بل بعد ما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة كل ذلك
للتقية والله تعالى يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المص
في الدروس والنصوص على ما نقلنا خالية عن التقييد صريحا لكن يمكن
ان يكون استفادته منها فان المستفاد منها كون حكم النفاس حكم الحيض كما
صرح به في الصحيحة الثانية لزرارة بقوله قلت فالحايض قال مثل ذلك سواء

وفي الحيض اذا لم يتجاوز العشرة يحكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز العادة
فليكن النفاس ايض كذلك فتدبر قوله في ايام العادة وفي مجموع العشرة وكذا
فيما زاد على العادة اذا لم يتجاوز العشرة فمعناه المبتدأة اذا رات في مجموع
العشرة او في طرفيها فالجميع نفاس اما لو رات في التاسع خاصة او فيه وفي
يوم من الوسط فالنفاس انما هو في وقت الدم او ما بين الدمين فافهم
قوله وحكمها كالحايض لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب بل قال في المعتبر
انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا وهو يكفي حجة قوله والاكثر في الخلا
في اكثره بخلاف الحيض قوله لسبق دلالة النفاس بالحمل اي دلالة النفاس
على البلوغ مسبوقة بدلالة الحمل قال في شرح الارشاد وهذا الوجه ذكره
المص في النهاية وتبعه عليه في الذكرى وفيه نظر لان دلالة الحمل عليه لا
تمنع من دلالة النفاس ايض لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه
الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يمنع اجتماعها كما ان الحيض
غالبا لا يوجد الا بعد سبق البلوغ بغيره انتهى وفيه تامل اذ ليس
مرادهم انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة

البلوغ من الحمل قبله فلا اثر لانتفيا اصلا بخلاف الحيض اذ قد لا
يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره وهو ظ قوله وانقضاء العدة
بالحيض دون النفاس لان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل لا بالاقراء فلا اثر
للنفاس فيه والتقييد بالغالب للاشارة الى انه يمكن احيانا فرض انقضاءه
بالنفاس ايض كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق
ورات قرائن في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فيحسب النفاس بعدها
قرءا آخر وتنقضي العدة بظهوره او انقطاعه على القولين في الاقراء
مع انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل
انما هو اذا كان الحمل ممن له العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح
به في القواعد فاذا علم انتفاؤه منه كان مضى من وطيه ازيد من اقصى الحمل
فلا اثر لوضع الحمل في انقضاء عدته وكذا اذا فرض انها رات قرئين بعد
الطلاق ثم حملت من زنا فيحسب النفاس حينئذ قرءا آخر وتنقضي العدة به و
كذا لو كان حملها في هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتاخر الدم
عن الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما في الصورة

الاولى

الاولى فلو كان الحمل من الشبهة فلا يحتسب القرء من في زمن الحمل من العدة
لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطيها متقدما على الطلاق او
متاخرا عنه وانما يجب ابتداء عدة الطلاق او تتميمها بعدها بخلاف الزنا
فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء من الوجهين للتقييد
بالغالب ففيه تكلف اذ الظ من انقضاء العدة بالنفاس نادرا الذي يفهم
من التقييد بالغالب هو ان يتم العدة به لا ان يحتسب في العدة كما هو مقتضى
ما ذكره من الوجهين فتدبر قوله ورجوع الحائض الى عادتها في الخلاف
النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه
قال في شرح الارشاد الا على رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير
عن ابي عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها
التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي
وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت
جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم
صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل وكذا لا ترجع الى عادة نسائها

فتوضا واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة فكذا بعده
عملا بالاستصحاب وهذا ايض مثل الدليل الاول يقتضي الوجه الاخير ويمكن
الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلما ليست من اداة بل للاهمال
ولو سلم فلتخصص بما سننقله من الروايات في حجة القول الاخر ومنه يظهر
الجواب عن التمسك بالاخبار المطلقة ايض واما الروايتان عن ابن ابي عمير
فمع ما فيهما من الارسال وان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله
قد نوقش في محله يمكن حملهما على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان
الرواية الاولى لا بد من حملها على الاستحباب على راي كثير منهم ايض للحكم فيها
بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقديم الوضوء وتاخيره لو لم يكن ذلك
اجماعا منهم كما سننقله عن ابن ادريس الا ان يحملوها على الوجوب التخييري التخيير ل
ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب
جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا يفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول
بالفصل كما ياتي وقد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة
ايضا كحسنة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال سالته قلت كيف اصنع اذا

اخر

اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضا وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة
محمد بن ميسر قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء
القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه
قذرتان قال يضع يده ويتوضا ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما
جعل عليكم في الدين من حرج فلا قل من حمله على الاستحباب مع انه
على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب وحمله مقتضى روايتي ابن ابي عمير
نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجتمع بينهما لانا نقول يمكن حمل
الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظ من بعض الروايات
انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي
وروى عن احمد وداود وابي ثور ايض ويؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب
بين الاصحاب فانه لم ينقل به الا الشيخ في التهذيب لمكان هاتين الروايتين
وايض يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها اكد من بعض ويكون استحباب
الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا الجمع ايض بين هذه الروايات
وبين ما ذكر في الكافي انه روى انه ليس في شيء من الغسل وضوء الا غسل

في الحيض ولا الى الروايات على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد
ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها وان رجعت في الحيض اليهما بناء على
ظ بعض الروايات فتذكر قوله ويختص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر
بين النفاسين واما بينه وبين الحيض فالمشهور اشتراطه وقيل بعدم
اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر قوله ويجب الوضوء مع غسلهن اتفق
الاصحاب كما نقله في التهذيب والمنتهى على عدم وجوب الوضوء في غسل
الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايض واما ساير الاغسال الواجبة
والمندوبة غير غسل الميت لانه سنفصل القول فيه عليحدة انشاء الله تعالى
فالمشهور بينهم وجوبه فيها وذهب السيد المرتضى الى عدم وجوبه في شيء
منها ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايض وقوّاه جمع من كلامهم ومحقق الخراساني
دابن بين وجوبه لتحقق غاية الغسل او وجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة
والطواف ومقتضى بعض ادلتهم هو الثاني والمصرح في الذكرى احتمل
الوجهين وظ كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني ولا يخفى انه على
الاول يجب حمل الوجوب في الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي احتج الاولون

بعموم

بعموم الاية الشريفة فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه من اغتسل للجنابة
بالنص والاجماع فيبقى الباقي تحت العموم ومثله القول في الروايات المطلقة
في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدليل الذي اشرنا الى
انه يقتضي حمل كلامهم على الوجه الاخير ولا يخفى وجهه ولصحيحة ابن ابي عمير
عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وبصحيحة
ابن عمير ايض عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله ع قال في كل غسل
وضوء الا الجنابة وفي المختلف والذكرى عدّ هذه الرواية من الحسن ولا وجه له
واما ما اورده صاحب المدارك على المختلف من ان الموجود في التهذيب رواية
ابن ابي عمير بطريقين احدهما عن رجل والاخر عن حماد بن عثمان او غيره
فهي بالحقيقة رواية واحدة مرسلة فلا ينبغي عدها روايتين ولا جعل
الثاني من الحسن فلا يخفى ما فيه لان الاختلاف المتن ايض نعم ربما كان فيها
احتمال ان يكون واحدة ويكون الاختلاف من تغيير احد الروايتين لكن مجرد
ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحدة مع ان الشيخ اوردهما روايتين فتفطن ورواية
علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول ع قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة

افض وساق الحديث الى ان قال قلت له ان الناس يقولون يتوضأ وضوء
الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال
وان اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال لا يوجب تخصيص
الجواب والكلام فيه ايض مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال
سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او يوم جمعة او يوم
عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك وبعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد
اجزاه الغسل والمراة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك
فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاها الغسل وقد يجاب عنه ايض
بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه
الاغسال بغسل الجنابة والتسوية بينهما في الحكم مع انه يجزي عن الوضوء
للصلوة اجماعا ورواية ابراهيم بن محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمداني
كتب الى ابي الحسن الثالث ع يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب
لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء
للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء فلا يجري

فيه

فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض
من التقييد تعيين معنى الوضوء وح فيجري فيه ايض التاويل المذكور وبصير
ابعد فتدبر ورواية حماد بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل للجمعة
او غير ذلك اليجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله ع اي وضوء اطهر من الغسل
وقد يجاب عنه ايض بالجواب المذكور سابقا والجواب الجواب وحمل الشيخ في التهذيب
الروايات الثلثة الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة
فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة
فان الوضوء واجب قبلها ولا يخفى بعده بل فساده ويشهد لهذا القول ايض
ما روي من الاخبار المتظافرة ان غسل الجنابة والحيض واحد وانه اذا حاضت المراة
وهي جنب اجزاها غسل واحد وما في معناهما وما ورد ايض في الروايات في باب
حكم الحايض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض
للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايض ما يدل
من الروايات على ان غسل الحايض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين
وقد ظهر به قوة القول الثاني وظهوره لكن الشهرة مع القول الاول ان ال

فيه

يوم الجمعة فان قبله وضوء بان يق ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله
آكد من الجميع ثم في ساير الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظ
ان التوضأ في الرواية الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي كما يشعر به السياق
فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلوة
قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان بالاجماع فلا نم انه
اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص وحال خاص يستصحب ذلك الحكم
في وقت آخر وحال آخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان
بالاية والروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق ويستدرك اخذ
الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من
الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات انه يجوز ان يكون الوضوء فيها
هو الوضوء للعبادة المشروطة بها لا لتحقق غاية الاغسال وعدم تماميتها بدونها
مع الاطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد بالوضوء وظهور
عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظ صدق الامتثال بمجرد الغسل
الا ان يق ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه

لصحة

لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة المشروطة فلا يظهر وجه لذكر التقديم سيما
في الاغسال المندوبة خصوصا اذا وقعت خارج الوقت ويؤيده ايض وروده
في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء ان شاء الله تع وحجة القول الاخر الاصل
وصحيحة محمد بن مسلم في التهذيب عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء
واي وضوء اطهر من الغسل وفي الكافي ايض وروى اي وضوء اطهر من
الغسل وجعل اللام للعهد الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه
اشهر الاغسال مع انه لا يخلو عن بعد يأبى عنه ما ذكر من التعليل
فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة
الى غيره من الاغسال ويؤكد ذلك ورود هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره
ايضا كما سننقله وابعد منه جعله للعهد الذهني وجعل تحققه في
ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها وقد يجاب
بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان احتاج اليه لاجل
الصلوة مثلا وانت خبير باباء لفظ يجزي عنه وكذا التعليل فتدبر
وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال

فى الذكرى ويكاد يكون اجماعا فلا يترك الاحتياط والله تعالى يعلم قوله متقدما
عليه او متاخرا هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس
اتفاق القايلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد يوجد فى بعض كتب
اصحابنا فى كيفية غسل الحايض مثل كيفية غسل الجنب ويزيد بوجوب تقديم
الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قايله بل الزيادة على غسل الجنابة
ان لا تستبيح الحايض اذا طهرت بغسل حيضها وبمجرده الصلوة كما يستبيح الجنب
سواء قدمت الوضوء او اخرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير
صحيح بالخلاف انتهى وظ انه لا فرق فى هذا المعنى بين غسل الحيض وساير الاغسال
الواجبة والمندوبة لكن ظ كلام الشيخ فى التهذيب وجوب تقديم الوضوء
ما نقلنا عنه انفا ولقوله فى موضع اخر فاما ساير الاغسال فيجب تقديم الطهارة
عليها وقال فى المبسوط فى بحث الحايض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء
ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من
الروايات فان لم يتوضا قبله فلا بد منه بعده وفى اصحابنا من قال يجزيه الغسل
والاول احوط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة

ما

ما بعده هو تاكد الاستحباب وعلى هذا يمكن حمل الوجوب فى كلامه فى التهذيب ايض
عليه وثانيهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا اخلت به واغتسلت
بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى
اعادة الغسل مع تقديم الوضوء هذا ولا ريب فى كون التقديم افضل بل
احوط اما اولا فلرواية الاولى المتقدمة عن ابن ابى عمير واما ثانيا فلو تقه
سليمان بن خالد عن ابى جعفر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة ورواية عبد الله
بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الوضوء بعد الغسل بدعة ويمكن حمل
الخبرين على غسل الجنابة ويكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة
القايلين بالوضوء فيه لعلهم قالوا به بعد الغسل والشيخ فى التهذيب لما قال
باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار ما تقدم من رواية ابى بكر الحضرمى
حمل هاتين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما بانه اذا اعتقد ان
الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل
الجنابة فقال الا ان من المسنون فى هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها
قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا وكانه لم يرد بالمسنون المستحب

بل الذى ثبت عليه سنة النبى ص فيكون مذهبه وجوب التقديم كما هو ظ
ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتى بالمرجوح
ثم لا يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايض او على ما يعمه
يجرى ما ذكره من الوجه الثانى لكن ما ورد بالوضوء فيه ايض ورد قبله
فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن يحيى
ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان يخص بغسل الجنابة ويحمل
ما ورد بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفى التهذيب انه خبر
مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان معناه انه اذا اعتقد انه فرض
قبل الغسل فيكون مبدعا فاما اذا توضا ندبا واستحبابا فليس بمبدع
ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بمع اذ فى الرواية
ذكر البعد ايض وحكم بالبدعة على كل منهما فلا بد من التاويل فيهما
الا ان يكون اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه يمكن ابقاء الحكم بكون
البعد بدعة على ظاهره وانما وجب التاويل فى القبل فافهم والا ظهر
ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويجعل قوله

قبل

قبل الغسل خبر المبتدأ وبعده بدعة كلاما مستانفا فيطابق
الروايتين السابقتين فتامل واعلم ان القول بوجوب تقديم
الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا كان
للصلوة ولا مدخل له فى الغسل اصلا فلا وجه ظاهر الوجوب
تقديمه على الغسل خصوصا فى الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع
خارج الوقت والله تعالى يعلم قوله ويتخير فيه بين نية
الاستباحة والرفع مطلقا اى سواء قدمه او اخره خلافا لابن
ادريس حيث منع ان تنوى فيه الرفع فى الحالتين وعين
لها نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث
الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق وان تاخر فقد زال و
ظهور ضعفه يغنى عن رده كذا فى شرح القواعد و
اعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال
فهل هناك حدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان

اكبر واصغر وح فهل الوضوء يصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر او يشترك في رفع الحدثين ولا يرتفع شيئ منهما الا بهما احتمالات والظ على ما هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال الثاني وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخرين كما يظهر بالتامل وفي شرح القواعد بنى الكلام على تحقق الحدثين وذكر ما اوردنا من الاحتمالين ونقل عن الذكرى انه استبعد الاحتمال الاول ورجح التشريك واورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجبا للكبرى وهو بط اجماعا ولم يحل الصوم واللبث في المسجد والوطي للحايض قبل الغسل على القول بحرمة الوطي قبله ولعل مراده انه اذا لم

يرتفع

يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا بد في رفعه من الغسل ايض كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايض اذ مع ايجاب الصغرى يتحقق الحدث الاصغر والمفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد في رفعه من الكبرى ايض فيكون موجبا للكبرى ايض وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر المجامع للاكبر الحاصل بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه ولا يلزم من القول بالتشريك فيه وعدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مطلقا كك حتى يلزم ما ذكر واما ما اورده ثانيا فكان في عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اى بعد الغسل وقبل الوضوء ويرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلتزم ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحايض قبل الوضوء نعم على القول بان

الوضوء للفعل مشروط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتامل ثم على الاحتمالات فضعف ما ذكره ابن ادريس ظ اما على الثاني فلان لكل حدث رافعا يمكن ان ينوى فيه دفع حدثه به فلا اشكال واما على الاول فلان كلا منهما علة ناقصة لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها في كل منهما نية الرفع في الجملة بل الرفع بالكلية لعدم صحته في شيئ منهما على الاحتمالين اللهم الا في المتاخر منهما ولو نوت الاستباحة فعلى الوجوه يلزم ايض ان يقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ الاستباحة التامة لا يحصل الا بهما او تنوى في المتقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير فتخصيص نية الرافع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن

۶۹

قوله اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل انقطاع الدم كما في المستحاضة او الحايض كما هو الشان اذا استمر بهما الدم وحكم عليهما بالاستحاضة فلا تنوي الرفع لبقاء الحدث فيتعين الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر قوله وقت التطهير ولو كان كافرا الى

[illegible]

واما غسل المس [illegible]

هذه تعليقة من سلالة السلاطين مولانا ميرزا احمد بادكوبوردي لعبد ربه رقمه سلطان العلماء

قوله او يصادف لخ قد تصدى جم غفير من علمائنا الاعلام اعلى الله درجاتهم لتصحيح هذه العبارة وتوجيهها فاختر
جدي سلطان العلماء رحمه الله عطف يحصل على يصادف ويصادف على يتخلل وحمل النفي اما على الحقيقة فالتقدير اولم تحقق
احد من المصادفة والتميز وصرح بان الحيض في ذات العادة ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة واورد
عليه بانه مع البعد ولزوم الاستدراك في قوله الا بعد على ان الحكم بالاستحاضة فيما حكم بالاستحاضة مطلقا مشكل
بل في صورة النقاء الذي هو من كلها تهم انه حيض اقول لا بعد في استعمال المنفصلة الترديدية اتى فيها احد الامرين لان الترديد
في الجزء الثاني من المنفصلة يقع كثيرا في كلامهم والاستدراك مندفع بانه ره جعل قوله ان بعد بعض ايام عبارة عن قوله
تقدير التخلل وفائدة هذا القيد التصريح بان الدم المستحاضة مع التخلل وعدم المصادفة واما في الاشكال فالتي مع المورد
لانهم ادعوا الاجماع على ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وقال الشهيد ره في المسالك المراد بالامكان هنا
معناه العام وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما تحقق كونه حيضا لاجتماع شرائطه وارتفاع
موانعه كرؤيته ما زاد على الثلثة في زمن العادة الزائدة عنها الصفة دم الحيض وانقطاعه عليها وما احتمله كرؤيته
بعد انقطاعه على العادة وبعد اقل الطهر متقدما على العادة فانه يحكم بالجملة بكونه حيضا لامكانه ويتحقق عدم الامكان
بقصوره السن عن التسع وزيادته على الخمسين او الستين وبسبق حيض محقق لم يتخلل منهما اقل الطهر ونحو ذلك و
كونها حاملا على مذهب البعض وغير ذلك انتهى كلامه ره واعتبر بعضهم دخول النفي على منفصلة ذات اجزاء ثلثة و
حمل النقاء على البياض اي الخلو عن الدم وصرح بان الدم المستحاضة اذا انتفى الامور الثلثة واما اذا تحقق واحد
منها فهو حيض والى هذا المعنى يؤول التوجيه بحمل لفظ او على معنى الواو او لفظة او الاول على معنى الى ان او الا ان
اقول يرد على من حكم بالاستحاضة مطلقا مع انتفاء الثلثة ان هذا الحكم ايضا مشكل لشموله الاستحاضة في دم خال
من موانع الحيض بعد تخلل عشرة استمر فيها الدم او طهر اوله استحاضة وآخره بياض كما انقطع في منتصف الشهر

كان نزوله الا بحولان [illegible]

دم المعتادة في العشر الاول ثم رات في العشر الاخير وما خاليا من سائر الموانع مع ان الظاهر من عبارة المسالك
وان عدة المنقولة ان كونها حيضا والظاهر الاستحاضة الكائنة بعد النفاس في انتفاء الثلثة تنتقض بدم المبتدئة
والمضطربة العاملتان بالروايات في زمان وضعتا حيضهما في غيره مع تخلل نقاء عشرة البياض بينه وبين النفاس
الا بقي وبدم يوم مع وجود شيء من الثلثة وبدم ايام غير متوالية كذلك والتفصيل ينتقض بالمذكورات الحكم
المطلق بالحيضية مع تحقق واحد منها هذا كله بعد المساعدة على التكلف والتجوز اللهم الا ان يقال مع اجتماع
سائر الشرائط مقدر في كلامهم فيندفع بهذا التقدير بعض المحذورات ثم اقول في توجيه الشرح لم يرد ان يحصر
الاستحاضة الكائنة بعد النفاس فيما ذكره ولا الحكم بالحيضية ما عداه كما فهم الموجهون رفع الله مقامهم ليرد عليهم ما ذكرنا
من الايرادات بل اراد ان يذكر بعض اقسام الاستحاضة الكائنة بعد النفاس على سبيل التمثيل كما يصرح به ويتبادر
به قوله كالموجود ويراد بكاف التشبيه الظاهر في التمثيل واراد من النقاء الخلو من الحيض او من الدم ومن العشرة
في قوله بعد مضي عشرة عشرة يستمر فيها الدم بقرينة اختلاف التعبير مع كون المعنيين الاوليين انسب بالاول واراد
بالعادة ما هو اعم من عادة المعتادة وعادة المبتدئة والمضطربة العاملة بالروايات عادة لنفسها فح ان قدر
الكلام بانه لم يتحقق احد من المصادفة والتميز كما قدره جدي ره صار الكلام مشتملا على امثلة ثلث الاول
ان الاستحاضة الكائنة بعد النفاس مثل دم تجده في العشرة بعد العادة مع التجاوز والثاني مثل دم تجده بعد
العشرة مع عدم تخلل عشرة خالية من الحيض او من الدم والثالث مثل دم تجده بعد العشرة مع عدم مصادفة
الدم للعادة بعد مضي عشرة يستمر فيها الدم ان كانت لها عادة ومع عدم حصول التميز ان كانت من حكمه
اخذه وان قدر الكلام بلم يتخلل ولم يصادف ولم يحصل صار الكلام مشتملا على مثالين وصار الحاصل
ان الاستحاضة الكائنة بعد النفاس مثل دم تجده في العشرة بعد العادة مع التجاوز ومثل دم
بعد العشرة مع عدم تخلل عشرة خالية من الدم او الحيض ومع عدم مصادفة الدم للعادة على تقدير استمرار
الدم عشرة ومع عدم حصول التميز المعتبر شرعا وهو التميز الحاصل من حكمه اخذه ثم لا يخفى ان لزوم التكليف بتفصيل
المعطوف مع شرطه بين المعطوف عليه وشرطه لا يقدح في رجحان توجيهنا لانه لازم على جميع التوجيهات وكذا

لزوم عدم الاستيفاء والاقسام لان المصنف لم يذكر من الاقسام الاولية للاستحاضة الدم الاقل من الثلثة
والغير المتوالية والاستحاضة الى قدة للتمييز ولم يحكم الشارح حول تداركه فلا ضير في لزوم عدم الاستيفاء
اقسام قسم منها اي استيفاء اقسام الاستحاضة الكائنة بعد النفاس م ق ربن سلطان العلماء

رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحیم

ای کنه تو برتر از شناسائی ما
وصف تو برون ز حد گویائی ما
حمد تو چنانست که خود میگوئی
بی‌واسطهٔ عبارت آرائی ما
حمدی که قاریان وان من شیء الا یسبح بحمده بجهر و اخفاء در حالت
در حالت شدت و رخاء در تلاوت آن تفاخر و استعلا نمایند
وثنائی که ذاکران کریمهٔ آیهٔ الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم بذکر
آن سرافراز و ممتاز باشند کریمی را سزد و شاید که از برای اظهار
دعوت و اقامت حجت پیغمبران و رسولان که درّ دریای بلاغت
و مهر سپهر فصاحت و عقده‌گشایان راه دین و راه‌روان عالم الیقین
اند بخلق فرستاده لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل
و کتب که مصدق ایشان و مبین مشکلات ایشانست نیز از آسمان فرو
داشت و از میان جمع انبیا و رسل خود خورشید سپهر رسالت

وماه فلک جلالت و مشتری برج سعادت و قطب گردون
سیادت و پیشوای انبیا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم را
برگزید و او را بمزید لطف و عنایت و بشرف قرب خود مخصوص گردانید
و آل و اولاد او را که انجم آسمان شرایع و لآلی اصداف حقایق و جواهر
کان مفاخر و یواقیت مکان فضایل‌اند بشرف خلافت و ولایت
خود مشرف گردانید و از میان کتب منزله قران عظیم و فرقان کریم را
رب العزت وانه لکتاب عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه
تنزیل من حکیم حمید معزز و مکرم ساخت و از اولاد ائمهٔ هدی صلوات
علیهم اجمعین خداوند عالم پادشاه بنی آدم فرمانده روی زمین سلطان
سلاطین قامع الکفرة والمشرکین قاهر الفجرة والمتمردین کهف الثقلین
ظل الله فی الخافقین ناصر اولیاء الله قاهر الاعداء المؤید من السماء المنصور
علی الاعداء السلطان المعظم والخاقان الامجد الاکرم السلطان

ابن السلطان والخاقان بن الخاقان ابو المظفر شاه طهماسب بهادر خان
خلد الله ملکه و سلطانه و افاض علی العالمین بره و احسانه را
برگزید و رای عزیمت او را فهرست مکارم اخلاق و عنوان
مناظم آفاق گردانید و همت بلندش را بر احیاء معالم شریعت
و اعلاء اعلام محبت ائمهٔ معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
مقصود و محصور داشت و در قهر و قمع اعداء دین و دولت آیهٔ
فتح و نصرت را قرین رایت همایون او ساخت فحمداً له اعلا ذلک
ثم حمداً علی ذلک اما بعد چنین گوید اضعف عباد الله عماد الدین علی شریف
القاری الاسترابادی که نزد ارباب بصیرت و اصحاب خبرت
هویدا و واضح و پیدا و لایح است که بعد از معرفت اصول دین
افضل و انفس عبارت و آن درست نیست مگر بخواندن الحمد قران بر
وجهی که نازل شده و آن میسر نیست الا بعد از شناختن

حروف تهجی و مخارج و صفات او و قواعد تجویدی و اختلافات
قراء عشره در فاتحه و اخلاص و رساله که درین باب فایده بخشد ترتیب داده
شد مسمی بتحفهٔ الشاهی مرتب بر مقدمه و دوازده باب و خاتمه‌ئی
مقدمه در بیان فضیلت قرآن و ثواب قراءة و تلاوت آن باب ۱
در مخارج حروف باب ۲ در صفات حروف باب ۳
در بعضی از احکام تجویدی باب ۴ در یای کنایه باب ۵
در مد و قصر باب ۶ در ادغام باب ۷ در احکام تنوین و نون
ساکن باب ۸ در وقف باب ۹ در استعاذه
باب ۱۰ در بسمله باب ۱۱ در اختلافات قراء عشره در سوره
فاتحه باب ۱۲ در اختلافات قراء عشره در سورهٔ اخلاص خاتمه
در بیان لحن اما مقدمه در بیان فضیلت قرآن و ثواب تلاوت
او اقول و بالله التوفیق که قران نازل شده بافصح لغات

که لغت عرب باشد پس هرگاه که قرآن عربی باشد واجبست که
رعایت کنند در تلاوت او قواعد لغت عرب را پس اگر رعایت نکنند
چنان باشد که قرآن را بغیر لغت عرب خوانده اند و حال آنکه قرآن بغیر
لغت عرب نازل نشده پس قرآن خوان نباشد بلکه خراب کننده
قرآن باشد و نخواندن او اولی باشد از خواندن او و در حدیث
آمده که بسا کسی که قرآن خواند و قرآن لعنت کند او را و نیز
وارد شده که خوانندهٔ قرآن بالحان و شنونده هردو
گناهکارند و قرآن ایشان را لعنت کند و حق تعالی جل جلاله
فرموده که وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا یعنی وجوّد القرآن
تجویدا و از امیر المؤمنین علی علیه السلام پرسیدند از معنی
این آیه فرمود التجوید الترتیل هو تجوید الحروف و معرفة
الوقوف یعنی بیرون آوردن هر حرفی از مخرج او

بصفات

باصفات ذاتی مثل جهر و رخاوه و استفال و انفتاح و اصمات
و همس و شده و استعلا و اطباق و انزلاق و صفیر و قلقله
و لین و انحراف و تفشی و استطالت و صفات عرضی مثل تفخیم
مستعلیه و ترقیق مستفله و وقف و وصل و اشمام و روم و ادغام
و اظهار و اخفا و غیر اینها چنانکه باید و الحاق کردن لفظ بنظیر بی آنکه
شدت و تکلف در لفظ نمایند و بجا آوردن تجوید یعنی عمل بآن کردن
واجب و لازم است بر هر کسی که قرآن خواند و کسی که رعایت
نکند قواعد تجوید را در تلاوت عاصی و آثم است اگر قادر بر تعلیم
باشد و اگر سلیقه موافقت نکند یا کسی که این علم را داند نباشد
بموجب آیه لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا معذور خواهد بود
و کسی که رعایت کند و قرآن بتجوید بخواند قرآن روز قیامت شفیع
او خواهد بود چنانکه از حضرت رسالت پناه محمد صلوات علیه و آله

منقولست که فرموده که بخوانید قرآن را که قرآن در روز قیامت شفاعت
کنندهٔ خوانندهٔ خود را و کسی که قرآن او را شفاعت کند رستگار خواهد
بود و نیز فرمود که فاضل ترین عبادات امت من قرآن خواندنست
و امام حسن عسکری عم در تفسیر خود فرموده که پدرم از آبای خود از حضرت
رسول صلعم نقل کرده است که آنحضرت فرموده که کسی که بخواند قرآن را
و عمل کند بآنچه در قرآنست در روز قیامت پدر و مادر او را حله
پوشانند که دنیا و ما فیها بقیمت کمترین رشتهٔ آن حله برنیاید
و تاجی بپوشانند از نور که روشنی آن تاج همچو روشنی آفتاب
و ماه باشد در دنیا پس گمان شما چیست نسبت بفرزند در کاری
که او را جزای عمل دهند و نیز امام در تفسیر خود آورده جملهٔ قرآن
خوانان مخصوصند برحمت خدا و نزدیک اند بحق تعم و هر که ایشان را
دوست دارد خدا او را دوست داشته باشد و هر که ایشان را دشمن دارد

خدای تع

خدای تعم او را دشمن داشته باشد و فرمود که خدای تعم دفع میکند
از شنوندهٔ قرآن بلاهای دنیا و از خوانندهٔ قرآن بلاهای
آخرت را و نیز فرموده که حضرت رسالت پناه صلوات الله علیه و آله
گفت که بخوانید قرآن را که خدای تعم اجر میدهد شما را بعدد هر حرفی
ده حسنه و نیز فرموده که مر خدا را اهل هستند از خلقان او گفتند
کیستند ایشان یا رسول الله فرمود که اهل القرآن اهل الله و خاصته
و نیز فرموده که مؤمنی که قرآن میخواند حکم ترنج دارد که بوی او خوبست
و طعم آن خوب و مؤمنی که قرآن نمیخواند حکم خرما دارد که طعم او
خوبست و بوی ندارد و فاجری که قرآن خواند حکم نرجس دارد که بوی
او خوبست و طعم او تلخست و فاجری که قرآن نمیخواند حکم حنظل
دارد که تلخست و بو ندارد و از امام الهمام امام زین العابدین منقولست
که بخوانید قرآن را یعنی در مصحف نظر کنید و بخوانید که روشنائی چشم

زیاده میشود و عذاب از والدین برخیزد اگر اهل عذاب بوده
باشند و بقعه که دران بقعه قرآن خوانند برکت و رانجا بسیار
میشود و آن بقعه روشنی میدهد اهل آسمان را همچنانکه آفتاب
و ماه روشنی میدهد اهل زمین را و چون قرآن تمام کند سنت
بود که دعا کند و حضرت رسول الله فرموده که هر که قرآن ختم
کند و دعا کند آمین گویند بر دعای او چهار هزار ملک و نیز
فرموده که نزد هر ختمی مر قاری را یک دعا مستجابست باب اول
در مخارج حروف بدانکه مخارج جمع مخرجست و مخرج مکانی را گویند که حرف
ازان متولد شود و مراد از حروف حروف هجاست و حروف
هجا بمذهب اصح بیست و نه است نزد قرا و قول آنانکه بیست و هشت
گفته اند الف و همزه را یکی شمرده اند معتبر نیست و مخارج حروف
برقول اصح هفده است و قاعده در امتحان مخارج حروف آنست

و شیطان از آنجا رانده میشود و ملائکه و الطاف درمی آیند

لهم قرا

که حرفی را که اراده امتحان مخرج او نمایند ساکن سازند و همزه مفتوحه
در اول وی درآورند و تکلم کنند پس بر موضعی که آن حرف
بران قرار گیرد مخرج او آنجا خواهد بود دیگر بباید دانست که دندانها
چند قسم اند تا حروف که دندان دخل در مخرج او داشته باشند
نیک ادا شوند پس بدانکه اکثر ادمیان را سی و دو دندان
می باشد و بر چهار قسم است اول ثنایا که جمع ثنیه است
وان چهار دندان پیش است دو از بالا و دو از پائین دوم رباعیات
که جمع رباعیه است وان نیز چهار است دو از بالا و دو از پائین که
پهلوی ثنایا از چهار جانب سیم انیاب که جمع ناب است و
وانرا دندان نیشتر نیز گویند و آن نیز چهار است دو زیر
و دو بالا چهار پهلوی رباعیات چهارم اضراس است که جمع ضرس است
وآن بر سه قسم است اول ضواحک که جمع ضاحک است وآن چهار

و وای مجهول مخرج چهاردهم سر دو دندان پیش بالاست تا میان لب زیرین
وان مخرج فاست مخرج پانزدهم میان دو لب است وآن مخرج واو
غیر مدی و بای موحده و میم است با آنکه زیری لب خیزد و میم از بیرون
لب و در واو لب نیک مضموم نشود مخرج شانزدهم هوای دهن است
کانرا جوف خوانند وآن مخرج الف ساکن ماقبل مفتوح است
و واو ساکن ماقبل مضموم و یای ساکن ماقبل مکسور مخرج هفدهم
خیشوم است یعنی سوراخ بینی که غنه از وی بیرون آید وان مخرج
میم و نون است در حالت اخفای با غنه و ادغام با غنه باب دوم
در صفات حروف که آن جهر و رخاوة و استفال و انفتاح و اصمات
است و هر یک ازین صفات پنجگانه را ضدیست پس مهموس حرفهای ضد
مجهوره است و حروف مهموسه مجموعست در کلمات فحثه شخص سکت
که فا و حا و ثا و ها و شین و خا و صاد و سین و کاف و تا و هرچه غیر اینها

ده حرف

ده حرفست همه مجهوره اند زیرا که مهموسه نیستند پس اگر مجهوره
نیز نباشند ارتفاع بین النقیضین لازم می آید و همس فرود داشتن
آواز بود و این حروف را مهموسه از برای آن گویند که در ادای ایشان
آواز نرم بیرون آید و نفس بند نشود و جهر در لغة آواز بلند را گویند و حروف وی نوزده
است مجتمع درین کلمات ظل قو ربض اذ غزا جند مطیع و این حروف
را مجهوره گویند زیرا که در تلفظ ایشان آواز برداشته شود تا جدیکه
نفس بسته گردد و شدیده ضد رخوه است و حروف شدیده هشت است
مجتمع درین لفظ اجد قط بکت همزه و جیم و دال و قاف و طا و کاف
و تا و با و حروف بین الشدیده والرخاوه پنج است مجتمع در لم نرع که
لام و میم و نون و را و عین است پس غیر ازین حروف سیزده گانه
همه رخوه باشند شدة عبارت از قوة آواز و امتناع جریان است و
حروف مذکوره را شدیده ازجهت آن گویند که در مخرج خود سخت میشود

دندانست دو زیر و دو بالا از چهار پهلوی انیاب قسم دویم
طواحن است که جمع طاحن باشد وان دوازده است از هر طرف
شش از بالا و شش از پایین از چهار پهلوی ضواحک قسم سیم
نواجذ که جمع ناجذ است وانرا دندان عقل گویند و نزدیک بیست
سالگی تا سی سالگی بیرون آید وآن چهار دندانست از هر طرفی
دو یکی از زیر یکی از بالا از چهار پهلوی طواحن چون این معلوم
شد بدانکه مخرج اول ابتدای حلق است از جانب قصبه شش
وان مخرج همزه وهاست مخرج دویم میان حلق است وان مخرج عین و
حای مهمله است مخرج سیم آخر حلق است وآن مخرج غین وخای معجمه است
مخرج چهارم اول بیخ زبانست وآن مخرج قافست با آنچه محاذی وی است
از کام بالا مخرج پنجم نیز بیخ زبانست ولیکن پایین تر است اندکی
از مخرج قاف وآن مخرج کافست با آنچه محاذی وی است از کام بالا

مخرج ششم

مخرج ششم میان زبانست با آنچه محاذی وی است از کام بالا وآن
وآن مخرج جیم است و شین و یای غیر مدی است مخرج هفتم کناره
زبانست که او را حافه گویند از جانب راست یا چپ با آنچه محاذی وی
وی است از دندانهای اضراس وآن مخرج ضاد معجمه است مخرج هشتم
آخر پهلوی زبانست با آنچه برابر وی است از بیخ دندانها بالا وآن
مخرج لام است مخرج نهم سر زبانست نزدیک مخرج لام با آنچه محاذی وی است
از بیخ دندانهای بالا وآن مخرج نون است مخرج دهم سر زبانست بعد از
مخرج نون باندک فاصله با آنچه محاذی وی است وان مخرج راست
مخرج یازدهم سر زبانست با بیخ دندان پیش بالا وآن مخرج طا و دال
مهمله و تاء مثناة با هوی است و مخرج دوازدهم سر زبانست با سر
دو دندان پیش بالا وآن مخرج ذال و ظاء معجمه و ثاء مثلثه است مخرج سیزدهم
سر زبانست با سر دو دندان پیش زیرین وآن مخرج سین وصاد مهملتین

چنانکه در تکلم آواز سخت نمیشد میکرد و در رخاوه سستی است و جریان آواز
باشد و حروف وی شانزده است حستی شخص هز فظ غاض شذا
ی و این حروف را رخوه از جهت آن گویند که آواز در تلفظ ایشان
آواز بستی بیرون آید و نفس جاری شود و آواز کشنده بیرون آید
و حروف لم نرع را بین الشدیده و الرخوه از جهت آن گویند که از
تکلم در این پنج حرف آواز نه چنان منحبس میشود که در شدیده و نه چنان جاری
میشود که در رخوه پس میان شدیده و رخا باشد مستعلیه مستفله
و حروف مستعلیه هفت است مجتمع در خص ضغط قظ و هر چه غیر این
هفت حروف باشد از حروف تهجی مستفله باشد و استعلا طلب بلندی کردن است
و حروف مذکوره را مستعلیه از جهت آن گویند که در تلفظ زبان میل بالا میکند و استفال
میل پایین کردن است و حروف وی بیست و دو است و مستفله از جهت آن گویند که
در تلفظ ایشان زبان میل پایین میکند و مطبقه ضد منفتحه است و حروف

مطبقه

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول راجي عفو رب سامع محمد بن الجزري الشافعي

الحمد لله وصلى الله على نبيه ومصطفاه

محمد وآله وصحبه ومقرئ القرآن مع محبه

وبعد إن هذه مقدمه فيما على قارئه أن يعلمه

اذ واجب

إذ واجب عليهم محتم قبل الشروع أولا أن يعلموا

مخارج الحروف والصفات ليلفظوا بأفصح اللغات

محرري التجويد والمواقف وما الذي رسم في المصاحف

من كل مقطوع وموصول بها وتاء أنثى لم تكن تكتب بها

وانما سميت حروف المد حروف العلة لان العليل اذا وصل الى علة
ورا لا يتلفظ الا بهذه الحروف نحو آى واى باى ه ه ه

مخارج الحروف سبعة عشر
على الذى يختاره من اختبر

فألف الجوف واختاها وهى
حروف مد للهواء تنتهى

ثم لأقصى الحلق همز هاء
ثم لوسطه فعين حاء

أدناه غين خاؤها والقاف
أقصى اللسان فوق ثم الكاف

أسفل والوسط فجيم الشين يا
والضاد من حافته إذ وليا

لاضراس

لاضراس من ايسر او يمناها
واللام ادناها لمنتهاها

والنون من طرفه تحت اجعلوا

والراء يدانيه لظهر ادخل

والطاء والدال وتا منه ومن عليا الثنايا والصفير مستكن

منه ومن فوق الثنايا السفلى

والظاء والذال وثا للعليا

من طرفيها ومن بطن الشفه فالفا مع اطراف الثنايا المشرفه

للشفتين الواو ياء ميم
وغنة مخرجها الخيشوم

صفتها جهر ورخو مستفل
منفتح مصمتة فالضد قل

مهموسها فحثه شخص سكت
شديدها لفظ اجد قط بكت

وبين رخو والشديد لن عمر
وسبع علو خص ضغط قظ حصر

وصاد

وصاد ضاد طاء ظاء مطبقة
وفر من لب الحروف المذلقة

صفيرها صاد وزاي سين
قلقلة قطب جد واللين

واو وياء سكنا وانفتحا
قبلهما والانحراف صححا

في اللام والرا وبتكرير جعل
وللتفشي الشين ضادا استطل

وهو ايضا حلية التلاوة
وزينة الاداء والقراءة

وهو اعطاء الحروف حقها
من كل صفة لها ومستحقها

ورد كل واحد لاصله
واللفظ في نظيره كمثله

والاخذ بالتجويد حتم لازم
من لم يصحح القران اثم

لانه

لانه به الاله انزلا
وهكذا منه الينا وصلا

مكملا من غير ما تكلف
باللطف في النطق بدون تعسف

وليس بينه وبين تركه
الا رياضة امرئ بفكه

فرققن مستفلا من احرف
وحاذرن تفخيم لفظ الالف

وهمز الحمد اعوذ اهدنا
الله ثم لام لله لنا

وليتلطف وعلى الله ولا الض
والميم من مخمصة ومن مرض

وباء برق باطل بهم بذي
واحرص على الشدة والجهر الذي

فيها وفي الجيم كحب الصبر
ربوة اجتثت وحج الفجر

وبين

وبينن مقلقلا ان سكنا
وان يكن في الوقف كان ابينا

وحاء حصحص احطت الحق
وسين مستقيم يسطو يسقوا

ورقق الراء اذا ما كسرت
كذاك بعد الكسر حيث سكنت

ان لم تكن من قبل حرف استعلا
او كانت الكسرة ليست اصلا

و

وفخم اللام من اسم الله

عن فتح او ضم كعبد الله

وحرف الاستعلا فخم واخصصا

الاطباق اقوى نحو قال والعصا

وبين الاطباق من احطت مع

بسطت والخلف بنخلقكم وقع

واحرص

واحرص على السكون في جعلنا

انعمت والمغضوب مع ضللنا

وخلص انفتاح محذورا عسى

خوف اشتباهه بمحظورا عصى

وراع شدة بكاف وبتا

كشرككم وتتوفى فتنتا

واظهر الغنة من نون ومن

ميم اذا ما شددا واخفين

والميم إن تسكن بغنة لدى
باء على المختار من أهل الأدا

وأظهرنها عند باقي الأحرف
واحذر لدى واو وفا أن تختفي

وحكم تنوين ونون يلفى
إظهار ادغام وقلب إخفا

فعند حروف الحلق أظهر وادغم
في اللام والراء لا بغنة اتم

وادغمن بغنة في يومن
إلا بكلمة كدنيا عنونوا

وأولى مثل وجنس إن سكن
ادغم كقل رب وبل لا وأبن

في يوم مع قالوا وهم وقل نعم
سبحه لا تزغ قلوب فالتقم

والضاد باستطالة ومخرج
ميز من الظاء وكلها تجي

في الظعن ظل الظهر عظم الحفظ
أيقظ وأنظر عظم الحفظ
ظهر اللفظ

ظاهر لظى شواظ كظم ظلما

أغلظ ظلام ظفر انتظر ظما

أظفر ظنا كيف جا وعظ سوى

عضين ظل النحل زخرف سوى

وظلت ظلتم وبروم ظلوا

كالحجر ظلت شعرا نظل

يظلل

يظللن محظورا مع المحتظر
وكنت فظا وجميع النظر

إلا بويل هل وأولى ناضرة

والغيظ لا الرعد وهود قاصرة

والحظ لا الحض على الطعام

وفي ظنين الخلاف سامي

وإن تلاقيا البيان لازم

أنقض ظهرك يعض الظالم

وَاضْطُرَّ مَعْ وَعَظْتَ مَعْ أَفَضْتُمُ
وَصَفِّهَا جِبَاهُهُمْ عَلَيْهِمُ

وَالْقَلْبُ عِنْدَ الْبَا بِغُنَّةٍ كَذَا
لاِخْفَا كَذَا بَاقِي الْحُرُوفِ أُخِذَا

وَالْمَدُّ لَازِمٌ وَوَاجِبٌ أَتَى
وَجَائِزٌ وَهُوَ وَقَصْرٌ ثَبَتَا

فَلَازِمٌ إِنْ جَاءَ بَعْدَ حَرْفِ مَدّْ
سَاكِنُ حَالَيْنِ وَبِالطُّولِ يُمَدّْ

ووجب

وَوَاجِبٌ إِنْ جَاءَ قَبْلَ هَمْزَةِ
مُتَّصِلاً إِنْ جُمِعَا بِكِلْمَةِ

وَجَائِزٌ إِذَا أَتَى مُنْفَصِلاً
أَوْ عَرَضَ السُّكُونُ وَقْفاً مُسْجَلاً

وَبَعْدَ تَجْوِيدِكَ لِلْحُرُوفِ
لَابُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْوُقُوفِ

وَالِابْتِدَاءِ وَهْيَ تُقْسَمُ إِذَا
ثَلَاثَةٌ تَامٌّ وَكَافٍ وَحَسَنْ

وهي لما تم فان لم يوجد
تعلق او كان معنى فابتدي

فالتام فالكافي ولفظا فامنعن

الا رؤوس الآي جوز فالحسن

وغير ما تم قبيح وله

الوقف مضطرا ويبدا قبله

وليس في القرآن من وقف يجب

ولا حرام غير ما له سبب

واعرف

واعرف لمقطوع وموصول وتا
في المصحف الامام فيما قد اتى

فاقطع بعشر كلمات ان لا

مع ملجا ولا اله الا

وتعبدوا ياسين ثاني هود لا

يشركن تشرك يدخلن تعلوا على

ان لا يقولوا لا اقول ان ما

بالرعد والمفتوح صل وعن ما

نُهُوا اقْطَعُوا مِنْ مَا بِرُومَ وَالنِّسَا
خُلْفُ الْمُنَافِقِينَ أَمْ مَنْ أَسَّسَا

فُصِّلَتِ النِّسَا وَذِبْحٍ حَيْثُ مَا
وَأَنْ لَمِ الْمَفْتُوحَ كَسْرُ إِنَّ مَا

الْأَنْعَامِ وَالْمَفْتُوحَ يَدْعُونَ مَعًا
وَخُلْفُ الْأَنْفَالِ وَنَحْلٍ وَقَعَا

وَكُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَاخْتُلِفْ
رُدُّوا كَذَا قُلْ بِئْسَمَا وَالْوَصْلَ صِفْ

خلفتمونی

خَلَفْتُمُونِي وَاشْتَرَوْا فِي مَا اقْطَعَا
أُوحِيَ أَفَضْتُمُ اشْتَهَتْ يَبْلُو مَعَا

ثَانِي فَعَلْنَ وَقَعَتْ رُومٌ كِلَا
تَنْزِيلُ ظُلَّةٍ وَغَيْرَ ذِي صِلَا

فَأَيْنَمَا كَالنَّحْلِ صِلْ وَمُخْتَلِفْ
فِي الشُّعَرَاءِ الْأَحْزَابِ وَالنِّسَاءِ وُصِفْ

وَصِلْ فَإِلَّمْ هُودَ أَلَّنْ نَجْعَلَا
نَجْمَعَ كَيْلَا تَحْزَنُوا تَأْسَوْا عَلَى

فجح عليك حرج وقطعهم عن من يشاء من تولى يوم هم

ومال هذا والذين هؤلا تحين في الامام صل ووهلا

ووزنوهم وكالوهم صل كذا من ال وها ويا لا تفصل

ورحمت الزخرف بالتا زبره الاعراف روم هود كاف البقره

نعمتها ثلاث نحل ابرهم معا اخيرات عقود الثان هم

لقمن

لقمن ثم فاطر كالطور عمران لعنت بها والنور

وامرات يوسف وعمران القصص تحريم معصيت بقد سمع يخص

شجرت الدخان سنت فاطر كلا والانفال وحرف غافر

قرت عين جنت في وقعت فطرت بقيت وابنت وكلمت

اوسط الاعراف وكلما اختلف ... جمعا وفردا فيه بالتاء عرف

وابدأ بهمز الوصل من فعل بضم ... ان كان ثالث من الفعل يضم

واكسره حال الكسر والفتح وفي ... الاسماء غير اللام كسرها وفي

ابن مع ابنة واثنين ... وامرأة واسم مع اثنتين

وحاذر الوقف بكل الحركة ... الا اذا رمت فبعض الحركة

الا بفتح او بنصب واشم ... اشارة بالضم في رفع وضم

وقد تقضى نظمي المقدمة ... مني لقارئ القرآن تقدمة

قد وقع الحمد التوفيق لاتمام كتابة هذه المقدمة في علم القراءة
في يوم التاسع ربيع الآخر من شهور السنة ستين والف
والسلام على كاتبه
[illegible] وقاريه
وناظره

شش کتاب

شرح دیوان

میرزا محمد

جلد

دول دوزد

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب الكرة المتحركة لاوطولوقس
اصلاح ثابت وهو مقالة واحدة واثنا عشر
شكلا الصدر النقطة التي تتحرك حركة
معدلة هي التي تسير في ازمان متساوية
مقادير متساوية متشابهة واذا سارت
نقطة قوسين من دائرة او خطين حركة
معدلة كانت نسبة الى الى من كنسبة
القوسين او الخطين محور الكرة هو قطرها
الذي تدور الكرة عليه وهي ثابتة
وطرفاه قطباها الاشكال آ اذا دارت آ
كرة على محورها دورانا معدلا رسمت
كل نقطة تقع عليها غير التي على المحور دوائر
متوازية اقطابها اقطاب الكرة تقوم
المحور عمودا عليها فلتكن كرة محورها اب
وقطباها نقطتا اب ولتدر على اب

دورانا

دورانا معدلا ولتقع نقطة ح على سطحها

ونخرج منها عمود ح د على المحور ونخرج السطح المار
بخطي اب ح د فيحدث دائرة نصفها
قوس اح ب واذا دارت قوس
اح ب على اب حتى عادت الى مبدأها
رسم عمود ح د دائرة مركزها د ونصف
قطرها ح د والمحور عمود عليها وظاهر ان نقطتي
اب قطباها لان خط اب العمود عليها بالقوس
خرج من مركز الكرة ويمر بذلك بعين
حال سائر النقط ولان اقطاب الجميع
واحدة تكون الدوائر الحادثة متوازية
وذلك ما اردناه ب اذا دارت
كرة على محورها دورانا معدلا قطعت

شكل الثاني من اولى أكر الثاوذوسيوس وهو ان كل عمود يخرج من مركز كرة على سطح دائرة تقع فيها فهو يمر بمركز الكرة بقطبي الدائرة م ا
ب شكل الثاني في مي ثانية الاكر ١٢

جمع النقطه التى على سطحها من مداراتها
المتوازيه فى الازمان المتساويه قسيا

متشابهه فلتكن كره محورها اب وقطباها
نقطتا ا ب ولتكن على سطح الكره نقطتا ج د
ومداراتهما المتوازيان دائرتا ج ه ز د ح ط
ونفصل منهما قوسى ج ه د ح المتشابهتين
فنقول ان نقطتى ج د تقطعان قوسى ج ه
د ح فى ازمان متساويه ولنمر بآ ج دائره
عظيمه فتمر بنقطة ب لما بينا فان مرت بنقطة
د كانت كدائره ا ج د ب فى الصورة الاولى
والدائرة المرسومة على نقطتى ا ه مرت لا محاله

العظيمه ح

بنقطة ح

بنقطة ح وكانت كدائره ا ه ح ب و
فى الزمان الذى تسير فيه ج الى ه ان لم تسر
د الى ح فلتسر الى ك ونصير ج نصف دائره
ا ج د ب مثل نصف دائره ا ه ك ب
فدائرتا ا ه ح ب ا ه ك ب العظيمتان
تتقاطعان على الكره من نقطتين نصف
وان لم تمر عظيمه ا ج بنقطة د بل تاخرت
عنها فلتكن كدائره ا ج ك ب فى الصورة
الثانيه ولم يمكن ان تمر دائره ا ه بنقطة
ح بل يجب ان تتاخر عن نقطة ح كنقطة ل
كما تقدمت نقطة د نقطة ك ويكون كل واحد
من قوسى ك ل د ح شبيهه بقوس
ج ه فيكونان متشابهتين بل متساويتين
لكونهما من دائره واحده فاذن فى الزمان
الذى تسير فيه ج الى ه وتسير فيه ك الى
ل تسير فيه د الى ح وذلك ما اردناه
ووجد هذا الشكل فى نسخه اوى هكذا

مسالة الاصول

اما تبين بقوسى ك ل فبشكل ... عشر من ثالثة الاكر واما ش بقوسى ك ح فبالعمل

لكن مدار اه ى دائرة حه ى ز المتوازيين
ولم يسطح المحور اب ونقطة ح فيحدث عظمه
اح ب فان مرت نقطة ى كما في الصورة
الاولى صارت نصف دائره اح ى ب
بعد الحركه كنصف دائره اه ز ب فتكون قوسا
حه ى ز متشابهتين لو هما من عظيمتين
وفي زمان يسير فيه ح الى ه ان لم يسر ى الا
الى ز بل سارت الى ح صار ب وضع نصف
دائره اه ز ب كوضع نصف اح ب
ولكونهما عظيمتين يكون الخط الواصل

من آه قطر الكره فنقطة اه ب من دائره
واحده

اى نقطة التقاطع

واحده اطراف القطر وهذا محال وان لم
تمر اح ب بل كانت في الصوره الثانيه
كنصف دائره اح ط ب ولكن ى ح شبيهه
بحه وكانت ط ز شبيهه بها فدح شبيهه
بط ز ومساويه لها ففي الزمان الذي يسير
ا الى ه يسير ط الى ز وفي الزمان الذي يسير ط
الى ز يسير ى الى ح فاذن في الزمان الذي
يسير ح الى ه يسير ى الى ح وذلك ما اردناه
ح اذا دارت كره على محورها دورا متعدلا
فان القسي التي ترسمها النقطة التي على سطح
الكره من المدارات المتوازيه في ازمان
متساويه يكون متشابهه فليكن المحور اب
ونقطتا ح ى على السطح ونرسم ح ه ز
ى ح ط من مدار يهما وليسر ى الى ح في الزمان الذي
فيه يسير ح الى ه فنقول ح ه ى ح متشابهتان
والا فليكن ى ك شبيهه بحه ففي الزمان
الذي فيه يسير ح الى ه يسير ى الى ك وقد

وصل انها تسير الى ح فاذن نقطة ى تسير
الى نقطة ك ح في وقت واحد بعينه
فاذن الحكم ثابت وذلك ما اردناه ى
اذا كانت على كرة دائرة عظيمة تمس ظاهرها
وخفيها بالافق وكان المحور عمودا عليها
فان النقطة التي في النصف الظاهر تكون
ابدا ظاهرة والتي في النصف الخفي تكون
ابدا خفية ولا يكون لشيء منها طلوع ولا غروب
فلتكن العظيمة الفاصلة بين الظاهر والخفي دائرة
ا ب ج ولتكن ى نقطة ما ومدارها ى ه ز
وليكن المحور عمودا على ا ب ج بالفرض و
على ى ه ز لانهما يكونان متوازيين فلا يكون
لنقطة ى طلوع ولا غروب والا لقطعت

مدارها

مدارها دائرة ا ب ج الموازية لها
بعينه فاذن الحكم ثابت وذلك ما اردناه
ه اذا كانت الدائرة العظيمة الثابتة
على الكرة الفاصلة بين ظاهرها وخفيها
اعني الافق مائلة بقطبها كان لكل نقطة
على سطحها طلوع وغروب في كل دورة
ويكون زمانا ظهورها وخفائها متساويين

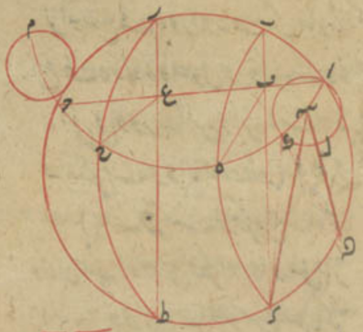
ولىكن العظمه الفاصله بين ظاهر الكره
وخفيها اب حد ولىكن ه نقطه ما
على الكره ومدارها ه ى ر ب فلان ح ا
قطبا الكره وهو على دايره اب حد
ويكون عظمه اب حد القاطعه لدايره
ه ر ماره بقطبها ولذلك يكون منصفه
ابا ها فيكون ى ر ب مساويه لب ه ى
واذا كانت احدى نقطتي ى ب مطلع
النقطه كانت الاخرى مغيبها ويكون
لبثه القوسين المتساويين زمانا
ظهورها وخفائها متساويين وذلك
ما اردناه و واذا كانت دايره لا فى
مايله على المحور على كره فانها تماس دايرتين
متساويتين متوازيتين يكون احدهما
ابديه الظهور والاخرى ابديه الخفاء فلتكن
الاولى اب حد ولتكن مايله على المحور
لا يكون قطباها قطبي الكره ماره بقطبي الكره ولا بين حر

فتكون

فتكون مايله على المتوازيه ولذلك يكون
مماسه للمتوازيين ولتكونا ا ه ر ح ح دايرتي حر
ونقطتا ا ح نقطتي التماس المتساويين ولتكن قطباها
اعنى قطبي الكره ط ك والطاهر قطب ط
والخفي قطب ك ونرسم عظمه تمر بقطبي ط ا
فهي تمر بقطبي ح ك ولتكن هي دايره ا ط
ه ح ك ح ولتساوي ط ا ط ه ويكون ط
ه اصغر من نصف ط ك يكون ط ا اصغر
من نصف ا ه ح ولان قطعه ا ه ح على
قطر دايره اب ح قايمه عليها وط ا اصغر
من نصفها يكون ونرط ا اقصر خط يخرج
ولتساوي ط ا ط ه واشرك ط ه يكون ط ك مساويا لـ ا ح ح

من ط الى محيط داره اب جه و داره اه ر
لا يمكن ان يلاقى داره اب ج ف
دورتها على غيرا والا فليلاقيها
على ى ايضا ونصل ط ا ط ى فيكونان
متساويين لكونهما خارجين من قطب
داره الى محيطها وكان ط ا اقصر من
ط ى هف فاذن داره اه زائده
الظهور ومثله يكون ج ح ابديه الخفاء
وذلك ما اردناه ز اذا كانت
داره الافق مائله على المحور وقطعها
دوائر يكون المحور عمودا عليها كان
طلوع النقطه التى تكون على تلك الدوائر
وخفاؤها على الافق على نقط باعيانها
ومثل تلك الدوائر على الافق مثلا
مثالها فليكن الافق اب ج ى
وهى مائله على المحور ودوائر ب ه ى
زح ط قاطعن الافق والمحور عمود عليها

ولكن



وليكن الافق مماسه لدائرتي اك ل ح م
وليكن القطب الظاهر ب ه ونرسم
على ا ب ه داره عظيمه فهى تمر بقطب داره
اب ج ى ويكون قائمه عليها على زوايا قائمة
ولكونها ماره بقطب داره ج م تمر بقطب
ج وليكن هى داره اب ه ك و ح ج م
وليكن الفصول المشتركة للسطوح ب ف ى
زع ط ا ج ك ا ف ه ع ح ولتوازى بالشكل الاول
دوائر ا ك ب ى ز ط يكون فصول اك
ف ه ع ح متوازيه وا ب ه ف اك مساويه

لزاوية ع ف ه وزاوية ف اك حادة وزاوية
ع ف ه حادة ونقول ان دائرة ب ه د
لا تلقى في دورها من دائرة ا ب ج د
غير نقطتي ب د والا فلتقطعها على ... و
نقطة ب ... ب د فيكونان متساويين
ولان قطعة ا ه ج على قطر ا ج قائمة على دائرة
ا ب ج د واسه اصغر من نصفها يكون
وتر ... اقصر خط يخرج من ... الى
محيط دائرة ا ب ج د و... اقصر خط
من ... د وكانا متساويين هف
فاذن طلوع النقطة التي على دائرة ب ه د
وغروبها لا يكون على غير نقطتي ب د و
لان اتصال دائرة ا ه ج غير نقطتي دائرتي
ا ب ج د ب ه د المتقاطعتين فهي
تنصف قطعتهما فا ب ا د متساويان
وكذلك ب ه ه د وقطر ا ج ينصف ب د
على ف ويكون عمودا عليه ويساوي

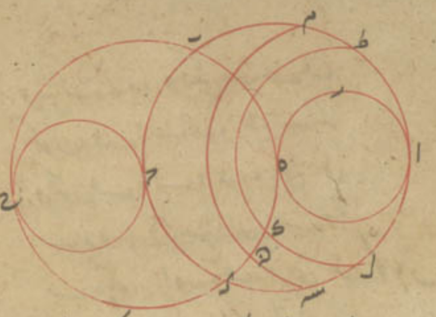
قوسي

قوسي ب ه ه د وخطي ب ف ف د
يكون ه ف ايضا عمودا على ب د
ولكون ف ه ف ح عمودين على فصل
ب د وهما في سطح دائرتي ا ب ج د
ب ه د يكون زاوية ه ف ح هي ميل
سطح دائرة ب ه د على سطح دائرة ا ب
ج د وكذلك زاوية ح ع ح هي ميل سطح
دائرة ح ط على سطح دائرة ا ب ج د و
تساوي زاويتي ه ف ح ع ح يكون
الميلان متشابهين وذلك ما اردناه

ح اذا كانت دائرة الافق مائلة على المحور
في كرة وكانت دائرة عظيمة اولى تماس
الدوائر المماسة للافق فانها في دورها
تنطبق على الافق فلتكن الافق ا ب ج د
وهي مائلة على المحور والمماسة للافق
دائرتي ا ه ج ح والعظيمة الاولى المماسة
لهما دائرة ب ح د فنقول ان دائرة

كا ع ق في صدر المقالة الاولى الاكر ١٢

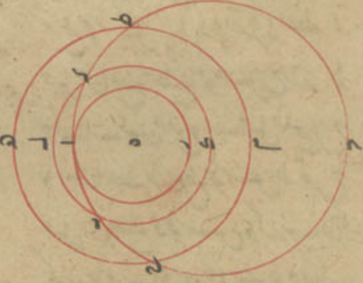
ومن هذا الشكل يظهر ان افق ... لا تنطبق على ... ١٢



ب ح ي سطق في دوره للكرة على داىره
اب ح ي ولىرسم موازىى ط ك
ل م س ه فلان نصف الدائره التي هي
الى ما يلي ي لا يلقى نصف الدائره التي هي
الى ما يلي ب يكون قسي اه ط ك م ح ه
متشابهه و نقطة ك ه تقطع قسي اه
ط ك م ح ه في ازمان متساويه فاذا
صارت ه الى ا صارت ك الى ط
و ه الى م و وقعت نقطة ك ه على
نقط ا ط م و كل دائره ي ح ب على كل دائره
ا ب ه و ذلك ما اردناه ط اذا كانت
دائره تماس في كره مائله على المحور فان النقط

الى

التي تغرب معا لا تطلع معا لكن ما كان
اقرب الى القطب الظاهر يتقدم طلوعه
والنقطه التي تطلع معا لا تغرب معا لكن
ما كان الى القطب الظاهر اقرب تتاخر
غروبه فليكن للافق المائله على المحور اح ي



والقطب الظاهر ه والدائره التي تماسها
للافق ح جهة القطب الظاهر ا ر ولتكن
نقطة ب اقرب الى ه من نقطة ح و
كذلك نقطة ي من نقطة ط ولتكن ي ط
الجهة الشرقية و ب ح الجهة الغربية

وب ح يوبان معا و ى ط يطلعان معا
ورسم عليهما موازيي ب ك ى ح م ط
فقوس ب ك ى اعظم من قوس يكون
شبيهه بقوس ح م ط لكونهما من الوسط من دايرة
وقوس ب ل ى اصغر من قوس يكون
شبيهه بقوس ح ه ط فاذن نقطة ب من دايرة
تقطع قوس ب ل ى وتنتهي الى نقطة ى
قبل ان تقطع نقطة ح قوس ح ه ط
ولذلك يكون طلوع ب قبل طلوع ح
وايضا نقطة ط تقطع قوس ط م ح
قبل ان تقطع ى قوس ى ك ب فلذلك
يكون غروب ى بعد غروب ط وذلك
ما اردناه يب الدايرة المارة بقطبي الكرة
تقوم على الافق في كل دورة مرتين فليكن اى دايرة
الافق ا ب ح ى والقطب الظاهر ه
والمماسة للافق في جهة القطب الظاهر
دايرة ا ك ولتكن دايرة ب ه ط ى عظيمة

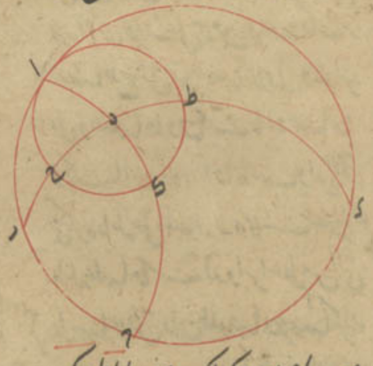
ثم نقطة

تقضي الى تساوي زمني ب ى ى ح م ط شبيهتان لشكل الثاني
ويثبت ان قوس ب ى ى اعظم من قوس ح م ط من دايرتيهما
يكون شبيهه بقوس ح م ط بقوس ب ل ى الى تمام قوس
ب ى الى الدور اصغر من قوس يكون شبيهه
بقوس ح ه ط الى تمام قوس ح م ط الى الدور
ثم اذا نزل قوس ... مرلة وقوس نهار نقطة ى وقوس ب لا
وقوس ليلها وكذا قوس ط م ح مرلة قوس نهار نقطة ط
وقوس ح ه ط قوس ليلها ... غاية الظهور ١٢

يب

بهذا الدعوى ثابت في كل من الافاق الاستوائية
والافاق المايلة كما يظهر بادنى
تخييل لكن البرهان المذكور
مخصوص بالافاق المايلة
في الكتاب ١٢
تلاميذ التقريب

ثم نقطة ه فنقول انها تقوم على ا ب ح ى
في دورة مرتين ولنرسم عظيمة ا ه ح م
بقطبي ا ه فهي تمر بقطبي دايرة ا ب ح ى
وتقوم عليها ولان دايرتي ا ه ح ى ب ه
ى مارتان بنقطة ه تكون قوسا ا ح ك ط

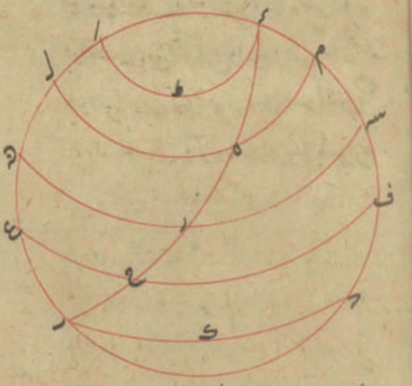


متساويين وكذلك قوسا ا ط ح ك
فالزمان الذي تقطع فيه ط قوس ط
ك يقطع ح قوس ح ا فينطبق
نقطتا ط ح على نقطتي ك ا وينطبق
جميع دايرة ى ه ب على جميع دايرة

ه ح ا فيكون قائمة على الافق ثم اذا فارق
نقطة ط وقطع قوس ك ح اذا فارق
نقطة ح نقطة ا وقطع قوس ا ط ك
في ذلك الزمان بعينه فانطبقت نقطتا
ط ح على نقطتي ا ك فانطبقت الدائرة على الدائرة
مرة اخرى قائمة على الافق وبعد ذلك يعود
نقطتا ط ح الى موضعهما الاول والدائرة
الى وضعها فاذن تحقق ما ادعيناه و
ذلك ما اردناه يا اذا كانت دائرة الافق
في كرة مائلة على الموازية وكانت عظيمة اخرى
مائلة عليها مماسة لدوائر اعظم من التي
تماسها الافق فان طلوعها وغروبها يكون
على جميع قوس من الافق تقع بين الدائرتين
اللتين تماسهما المائلة الاخرى فليكن الافق
ا ب ج د والعظيمة الاخرى المائلة اه ب ه
ح ب ولتماس دائرتي ا ط د ب ك ح
وهما اعظم من اللتين تماسهما الافق ولتكن

د ر ج

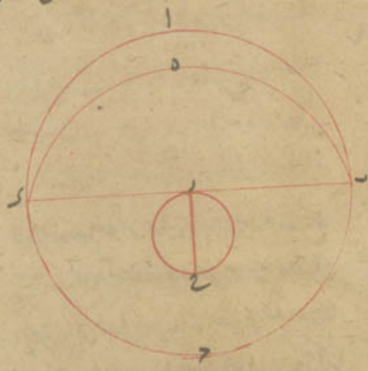
د س ح الجهة الشرقية وا ه ب الجهة الغربية
فنقول ان دائرة د ه ح ب تطلع على كل قوس
د س ح وتغرب على كل قوس ا ه ب



ولنرسم موازية ل ه م ن ر س ع
ح ف فلان نقطة د تمر على دائرة د ط ا
تكون اذا صارت الى نقطة د طلعت
واذا صارت الى نقطة ا غربت وكذلك
نقطة ه ر ح ب اذا صارت الى نقطة
م س ف ح كل واحدة الى نظيرها طلعت

واذا صارت الى نقطة ل هـ ع ب
عنت وذلك ما اردناه تمت

اذا تماست دائرتان مائلتان في كرة
احديهما ثابتة والاخرى دائرة مع الكرة
فهما عظيمتان فلتكن دائرة ا ب ج د ثابتة
ودائرة ب ه د متحركة وهما متقاطعتان
على التماس في كرة مائلتان على الموازية



فنقول انهما عظيمتان ونصل ب د فهو
فصلهما المشترك وقطر لدائرة ب ه د و

لنصف الدائرة نصفه

(لان منتصف القطر مركز الدائرة)

تنصفه على ز فهي مركز دائرة ب ه د وهي
على المحور والا فلتكن مدارها ز ح ويكون المحور
عمودا على دائرة ز ح ولان ز ح من
(لانه كل نقطة فرض على الدائرة له مدار الا ما يكون على المحور)
سطح دائرة ا ب ج د يكون دائرة ز ح
في ذلك السطح فيكون المحور عمودا على سطح
ا ب ج د وكان السطح مائلا هف فاذن
(بالوضع)
ز على المحور وهي مركز الكرة والا فلتكن ح
مركز الكرة ونصل ز ح فهو من المحور ولان
ز ح خرج من مركز الكرة الى مركز دائرة ب ه د
فهو عمود على سطح دائرة ب ه د وكان
(بالوضع)
السطح مائلا هف فمركز الكرة لا غير فاذن
كل واحدة من دائرتي ا ج د ب ه د عظيمة
وذلك ما اردناه تمت

وقد وقع الفراغ في تحريره
تاريخ سنة ١٠٥٣